کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

شماره ثبت کتاب ۲۰۹۰۵۹

کتاب فصول الحواشی لاصول الشاشی

مؤلف ناشناس

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۷۸۹۴

کتابخانهٔ مجلس شورای

قل هو الله احد
الله الصمد

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

فصول

رب تيسر ولا تعسر وتمم بالخير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على سوابغ نعمائه المتواترة في كل زمان وسوابق الآلاء المتكاملة في كل آن واشكره على ما
اصطفانا من كافة الامم ببدايع الاحسان وهدانا الى الشريعة المضية بسواطع
البرهان واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده
ورسوله المبعوث بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا المجلي حنادس
الليالي البهيم عن مناهج الصراط المستقيم والمنجي غواص بحار الغواية الى منجات
سواحل الهداية ونقطت الاولى بلسيم اخلافه وتيسرت الاخرى بعميم اشفاقه
منزلته العليا فاستوى وهو بالافق الاعلى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى
خلقته الالهي ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما
صلوة تضئ باشراقها اقطار الدنيا وتنبسط نفحاتها في الملاء الاعلى وعلى
آله نجوم مطالع سماء الهداية واعلام المراحل الحنيفية البيضاء اما بعد فان
اهم المطالب الدينية واعظم المعالم اليقينية علم الفقه والشرايع والاحكام اذ
به الطريق الموصل الى دار السلام وان الكتب المصنفة في اصول هذا الفن اكثرها ابداه
واقربها تناولا الكتاب المعروف باصول الشاشي فانه اول مرحلة يلم بها الرحيل والناشي

وانها روضة تنسمت انوارها بلطايف البيان وكرمت انوارها بطريقة التبيان
يصح في غصنها عنادل العبارات بنكات فصيحة ويميس في صحنها مجالي الاستعارات
بر فوات صبيحة لكنها مع سعة ساحتها وفسحة رحلتها صعب المدارك تعب
المسالك ذلت في سدتها السماء جباه الفطن الصايبة خضعت بمنزلتها
الغراء رقاب الافهام الثاقبة فاختلف الى بعض الحايصين في غمرات عويصاتها
والغايصين في لجات معضلاتها ملحين ان احل لهم عقود مشكلاتها واجلي
لهم حدود مجلاتها فابتدرت وعندي اني لست من فرسان هذا المضمار وغواص
هذا البحار لما رايت في ذلك بعض المغاذية على حسب ما لي من القدرة والطاقة
الى اسعاف ما تيسر من مقاصدهم وانجاح ما استطيع من مناهم مستعينا بالله الكريم
ان يذلل لي صعاب هذا الخطب الجسيم وشرعت ان اقلدها بجواشي منورة بمحاسنها
فكانت غرة ملكا منها متوكلا على انعامه الشامل وكرامه الكامل ان يلهمني
ما احتاج اليه في كشف رموزها والبحث عن كنوزها واقتصرت على ما حاجتهم
اليه ماسة ومنفعتهم عامة فان الرشف انفع والطويل اصدع فان غوامض
هذا الكتاب وان كانت ذات شعب وآفة لكنها اشكو من بروقة وسميته فصول

الحواشي لاصول الشاشي وها انا امد بتوفيق الملك الوهاب وهو اعلم بالصواب
واليه المرجع والماب قال الحمد لله الذي اعلى منزلة المومنين بكريم خطابه الخطاب
مثل قوله تعالى وانتم الاعلون والله معكم او مثل قوله تعالى ومن ياته مومنا قد عمل
الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى والكريم كل شئ كثر خيره ونفعه يقال كتاب كريم
ورزق كريم واجر كريم ونفع الخطاب لانه يعلوا به المومن درجات في الدنيا والاخرة
ويحتمل ان يراد بالكريم هنا الشريف وذكر صفة الكريم لاخراج خطاب الكفرة مثل قوله تعالى
يا ايها الناس يا ايها الكافرون فانه لا يعلوا به درجتهم وانما اضاف العام الى الخاص للبيان
والتخصيص كما في قولهم اخلاق ثياب وجرد قطيفة على معنى شئ كريم من جنس الخطاب
فان قلت ما النكتة في العدول عن التوصيف الى الاضافة والاصل هو التوصيف قلت
فيه وجهان احدهما ان الصفة اهم لتعلق علو المنزلة للمومنين بصفة الكريم لا
بمطلق الخطاب فانه واردة للكفرة ايض فقدمت لذلك في الذكر وعليه قوله
عليه السلام اعطيت جوامع الكلم وثانيهما رعاية للسجع وله نظير في كلامهم
وعليه فواصل القرآن مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والباء في الكريم يحتمل
الاستعانة فيكون علو منزلتهم هو مخاطبتهم بكريم الخطاب ويحتمل السببية فيكون

وانما اضاف الكريم الى الخطاب مع انه صفة بالتاويل الى ان الصفة اعم فاضيفت نظرا الى عمومها واضافة العام الى الخاص للبيان والتخصيص م

علو

علو منزلتهم ما حصل لهم من السعادات والمعالي بامتثالهم خطابات الشرع
ويحتمل ان يكون على تضمين فعل او شبهه على نحو اعلى منزلتهم مبتنيا بكريم خطابه
مثل ما ورد في القرآن بثبوته درجاتهم في الاخرة ورفع درجة العالمين اي
رفع من بين ساير المومنين درجة العلماء الذين يعلمون بمعاني كتابه والباء
لتعدية العلم ويحتمل للسببية اي بفهم معاني كتابه وانما اقتصر على علماء القرآن من
بين سايرهم لان الكتاب جامع العلوم باسرها فكان العالم به عالما بكل العلوم
وليكون تعريضا بان من خلا عن معاني القرآن كاهل الادب والمعقول الذي لاحظ
لهم في التفسير والفقه غير معدود في زمرة العلماء كارباب ساير الصناعات واما
الفقه فمستنبط من الكتاب فكان الفقيه من علماء الكتاب وانما فاق العلماء من بين
ساير المومنين لانهم نالوا الفضل العلم بالشرايع وخطاباتها فان قلت الكتاب
يسوى بينهم في الدرجة حيث قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات فمن اين يكون لهم فضل على ساير المومنين قلت ما استوى
بينهم لانه خص العلماء بالذكر بعد ما كانوا داخلين في الذين آمنوا والتخصيص
بالذكر انما يكون لاظهار شرف المخصص وابراز فضله كتخصيص جبريل وميكائيل

في قوله تعالى من كان منكم عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال
اظهار الاختصاصهما بفضل على ساير الملايكة على ما قال علماء المعاني والبيان
وخص المستنبطين منهم بمزيد الاصابة وثوابه والصلوة على النبي واصحابه
اي المجتهدين الذين صرفوا طاقتهم في استخراج المسايل من النصوص بعباراتها
واشاراتها ودلالتها واقتضائها وبالقياس على مواضع النصوص وانما كان
لهم مزيد الاصابة لان كل عالم له اصابة الحكم المنصوص عليه والمجتهد له اصابة
مع علته بحيث تطمئن القلب اليه واصابة تعديته الى غير المنصوص من مواقع و
جود علته واصابة مواقع عدمه مما عدم علته فيها فكان له مزيد الاصابة
ومزيد الثواب لهم والاجر على قدر التعب ولان المجتهد اذا اخطا كان له اجر واحد
واذا اصاب كان له اجران وغير المجتهدين اذا اخطأ لا يكون له اجر فكان
لهم مزيد الاصابة الثواب والسلام على ابي حنيفة واحبابه بمعنى السلامة والمراد
سلام الله تعالى على حذف المضاف اليه وهو دون الصلوة لانه في الاستعمال
اختص بالنبي عليه السلام ولا يصلى على غيره الا تبعا خص ابا حنيفة واصحابه
بالذكر لانهم هم الذين تولوا تمهيد قواعد المسايل الشرعية واستخراج المعاني

الفقهية

منها
المعاني الفقهية من النصوص واسسوا ههنا الاصول لبناء الفروع عليها
ولم ينهض احد قبلهم لاختراع هذه الاساليب والقوانين التي يتباع منها مجاري
المسايل ومن نشا بعدهم من المجتهدين فهم مغترفون من بحار علومهم ويتبعون
آثارهم وبلغ ابن شريح ان رجلا وقع مع ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فدعاه وقال
يا هذا انقع في رجل سلم له جميع الامة ثلثة ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع قال
نعم قال وكيف ذلك فقال العلم قسمان سوال وجواب وانه وضع المسايل فسلم له
النصف ثم اجاب فيها ووافقوه في النصف واكثر فسلم له الربع الاخر وانما خالفوه في
الباقي وهو لا يسلم لهم في ذلك فبقي الربع متنازعا بينه وبين الكل وبعد فان اصول
الفقه اربعة كتاب الله تعالى وسنة رسوله واجماع الامة والقياس ولا بد من البحث
في كل واحد من هذه الاقسام ليعلم بذلك طريق تخريج الاحكام اي بعد الحمد والصلوة
والفاء في فان يتعلق بشرط محذوف مثل اذا فرغت من الحمد والصلوة فاقول وعليه
قوله تعالى فالله هو الولي اي ان ارادوا وليا بحق فالله هو الولي كذا في المفتاح لمحمد
ويحتمل ان يكون جوابا لاما المحذوف تقديره اما بعد فان اصول الفقه كذا قيل
الاصول جمع الاصل والاصل ما يستند اليه تحقق الغير والاصول هنا ادلة الشرع

لابتناء احكام الفقه عليها والفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه واصطلاحاً
العلم بالاحكام الشرعية العملية كالحلال والحرام مع استنباطها من دلايلها وقال
بعض المشايخ منهم الشيخ شمس الايمة السرخسي والشيخ فخر الاسلام البزدوي رحمهما الله تعالى
الفقه له ثلثة اجزاء هي العلم بالمشروعات واتقان المعرفة بالوقوف على النصوص
بمعانيها وضبط الاصول والعمل بذلك فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها فمن حوى
الكلام والروايات دون دلايلها لم يكن فقيها عند الكل لفوات الاتقان عند الكل
ومن جمعهما بدون العمل لم يكن فقيها عند هؤلاء المشايخ وعليه النصوص والاخبار
على عدد الرمل والحصى لا يقال الاضافة الاصول الى الفقه لكونها بمعنى اللام تفيد الاختصاص
وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين
اعني علم الكلام ايضا فكان ينبغي ان يقول اصول الشرع لان لفظ الشرع اعم لاطلاقه
على اصول الدين وفروعه جميعا لانا نقول كثيرا ما يضاف الشيء الى غيره ويفيد
مجرد التعلق والنسبة بينهما كما يقال من ابوك تقول الي فلان وليس هذا من
الاختصاص في شيء وعلى هذا قولهم اخوه وامه وصاحبه ووليه واسناده على ان
الشرع ممنوع يقال شرع محمد عليه السلام ناسخ شرايع من قبل وانما يراد به الاحكام

عام

العملية فان المسايل الاعتقادية من الالهيات واحوال القيامة لا يجري فيها النسخ
لان اصول الفقه علم هذا العلم فكان ذكره اشارة اليه اولى والمراد بالقياس
المستنبط من الاصول الثلثة اذ ما سواه ليس في احكام الشرع ولم يبرز القياس كما
ابرز الشيخان ومن هو تبعهما نظرا الى انه يضاف اليه الحكم كما يضاف الى الثلثة
وهم نظروا الى انه هو اعتبار الفرع بمنصوص احد هذه الثلثة فكان المثبت في التحقيق
هو النص الوارد في المقيس عليه والقياس انما كان ناقلا من الاصل الى الفرع بل مظهر للثابت
بعلة الاصل في غير موضع النص فلم يكن اصلا مستقلا في الاثبات بمنزلة الثلثة لم
يبرز المصنف وابرز الشيخان والنظران صحيحان جميعاً وجه انحصار الاصول على الاربعة
لان الحكم اما ان ثبت بالوحي او بغيره والاول اما جلي وهو الكتاب او خفي وهو السنة
والثاني اما اجتهاد او غيره فالاول اما اجتهاد جميع المجتهدين وهو الاجماع او اجتهاد
البعض وهو القياس واما غير الاجتهاد فليس بحجة لانه اما قول من عند نفسه
بما يبدو اليه في القلب وانه يحتمل ان يكون من الله تعالى او لا يكون منه والمحتمل لا
يكون حجة واما قول من غيره وهو التقليد وهو قبول قول الغير بلا دليل فلا يكون
حجة في الشرع واما افعال النبي عليه السلام من قسم السنة فان قلت قد ثبت الحكم

باصلهم

فلذا م

باربعة اخرى وهو شريعة من قبلنا والتعامل وهو عادات الناس في المعاملات
من البيع والشراء والاجارة وغيرها وقول الصحابي واستصحاب الحال على
قول وهو ابقاء ما كان على ما كان سيأتي تفصيلها بعد ان شاء الله تعالى فكانت الاصول
ثمانية قلت شرايع من قبلنا انما يكون شريعة لنا اذا قص الله تعالى ورسوله
من غير انكارها فكانت ملحقة بالكتاب وبالسنة والتعامل انما يكون باتفاق
آراء الناس على شيء فكان ملحقا بالاجماع وقول الصحابي على اختلاف في المذهب
ايضا ومن احتج به يقول ان كان مدركا بالقياس فهو عمل بالقياس والا فهو
محمول على السماع منه عليه السلام فكان ملحقا بالسنة والاستصحاب مرجعه
القياس على راي من احتج به لانه قياس ما يكون على ما كان فتحقق ان ادلة
الشرع هي الاربعة بدليل الحصر البحث الاول في كتاب الله تعالى وفيه فصول وانما
لم يشتغل بتعريفه لانه اشهر من ان يعرف لانه سور معلومة معدودة اولها
الفاتحة وآخرها سورة الناس وكل سورة على عدة آيات وكل آية على كلمات محصورة
فكان القرآن متميزا عن كلام غيره بحيث لا يشتبه شيء منه بغيره فلا يحتاج الى التميز
والتعريف تميز المحدود عن غيره لا غير ثم الكتاب عبارته في الدلالة جلاء على

اول و آخر قرآن چه باشد ای پسر آن سین
یعنی اندر ره دین تو مرا قرآن بس

مراتب وخفاء كذلك ولذلك تتفاوت مراتب الاحكام الثابتة بها قطعاً
واحتمالا فلذا اخذ في تفصيل اقسام عبارة الكتاب قال فصل في الخاص الخاص
لفظ وضع الوضع تعيين اللفظ بازاء معنى ليدل عليها بنفسها من غير واسطة
قرينة كالمجاز لمعنى معلوم احترز عن المشترك والمجمل فانهما وضعا بازاء معنى من المعاني
غير معلوم لان معنى كون اللفظ موضوعا لهذا كونه متعينا له ليدل عليه عند الاطلاق
بلا قرينة والمشترك والمجمل لا يدلان على معنى معلوم او لمسمى معلوم اي لشخص
معلوم كزيد او لعين معلوم وهو اعم من الشخص لتناوله الجنس والنوع ايضا لان الانسان
والرجل اعيان معلومة كزيد وعمرو واحترز بالمعلوم عن الاعيان المشتركة كالمشتري
والجارية على الانفراد كقولنا في تخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع رجل وفي
تخصيص الجنس انسان اي يتناول المسمى المعلوم وحده من غير ان يتناول معه
مسمى آخر وهذا احتراز عن العام فان المسلمين مثلا موضوع لمسماه المعلوم وهو
الفرد الذي دل عليه لفظ مسلم مع افراد آخر دل عليها ذلك اللفظ اذا ضم اليه
علامة الجمع وهذا هو التحقيق في صيغة العام وقيل لفظ مسلمين موضوع لمسماه
وهو الجماعة التي اقلها الثلثة لكن لا يقتصر على الجماعة الواحدة بل كما يتناول

والعام م

الوضع تخصيص شيء لشيء بحيث
اذا اطلق او احس الشيء الاول
فهم منه الشيء الثاني والعلم بوضعه دال
الاول للفظ دال في المعنى

الثلثة يتناول الاربعة والخمسة الى منتهى عدد الجنس فعلى هذا كان الحد
جامعاً لاسماء الاعداد كالثلثة فانها موضوعة لعدد معلوم وحده ولا يتناول
الاربعة معها كما يتناول المسلمون ولا يقال ان لفظ الثلثة انما يتناول جمعاً
من المسميات وهي الافراد الثلثة لا مسمى واحداً فقط فلا يصدق الحد عليه لانا
نقول مسماه واحد وهو المجموع المركب من الاحاد الثلثة وهذه اجزاء المسمى الواحد
لا المسميات المتعددة مع انه واحد فان قلت الحد الاول شاملا للمسمى وغيره لان
كل مسمى هو مدلول اسمه الموضوع له ومعناه فما فايدة قوله او لمسمى معلوم قلت
المراد بالمعنى المعلوم مدلول اللفظ وبالمسمى المعلوم الشخص المعلوم المعين ويكون قوله
لمسمى معلوم افراد لخصوص العين بالذكر اظهارا لمزية خصوصه على خصوص الجنس
والنوع لامتناع توهم الشركة في زيد مثلا كتوهمها في انسان ورجل او المراد بالمعنى
ما لا يقوم بنفسه كالعلم والجهل والسواد والبياض وبالمسمى العين وهو ما يقوم
بنفسه كالدار والانسان وساير الحيوانات والجمادات فان قلت ما للخاص عرف
كل نوع منه على حدة ولم يجمعها في حد واحد بان يقال ما وضع لمدلول واحد
كما جمع المشترك بنوعيه في قوله ما وضع لمعنيين مختلفين فانه اريد به المشترك

المعا

المعاني والاعيان حيث اريد بالمعنى المدلول وهو يتناول المعنى والعين قلت ان
كثيرا من المشايخ فرقوا بين الخاص والعام بجريان الخصوص في المعاني والاعيان جميعاً
وقصر العموم على الاعيان لا غير فلذا عرف كليهما في الخاص ليكون نصاً على جريان الخصوص
في القبيلين اظهاراً للتفاوت بين الخاص والعام قال الشيخ فخر الاسلام واما الخاص
فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فكذا عبارة
الشيخ شمس الايمة السرخسي بعينها في اصوله وعلى هذا عبارة غيرهما من المشايخ في
تعريفه فلعل المصنف سلك ذلك المسلك وان لم يصرح بنفي العموم في المعاني لكنه
لا يخلو عن اشارة اليه في تعريف العام كما سنذكر ان شاء الله تعالى كيف وهذا مذهب
اكثر المشايخ المتاخرين رحمهم الله فالغالب ان المصنف ذهب اليه فان قلت هذا الوجه
مستقيم ولكن المعنى في العرف واستعمالهم لا سيما في مقابلة اللفظ انما يراد به مدلول
اللفظ على الاطلاق وكذا المسمى فيكون كلاهما اعم من العين والمعنى ولا دلالة
للعام على الخاص قلت اذا ذكر المعنى والمسمى متقابلين يراد بهما العرض والعين
على ما حكينا من عبارات الشيخين وغيرهما وكفى به عرفا شاهدا وان كان
مقيدا فان قلت كلمة او للواحد الغير عين فيكون المعرف مجهولا والجهالة تنافي

التعريف قلت انما تورث الشبهة اذا كانت للشك او للتشكيك اما اذا كانت للتقسيم
كما هو للتخيير والاباحة مثل جالس الحسن او ابن سيرين فلا يفيد الجهالة وعلى
هذا كان المعنى ههنا ما وجد فيه احد هذين اياً كان فهو خاص وما خلا
عنهما جميعا فليس بخاص وهذا ليس من الجهالة في شيء ومجيء كلمة او للتقسيم في الخبر
مذكور في كتب النحو كما في قولهم الكلمة اما اسم او فعل او حرف كقولنا في تخصيص
الفرد زيد يعني ان الخاص على ثلثة اقسام تخصص ونوع وجنس وهذا لان
معنى الانسان وهو حيوان ناطق ومعنى الرجل وهو ذكر من بني آدم جاوز
حد الصغر كلا منهما معنى واحد كمعنى زيد وانما تعرض به ليبين ان الخاص لا
يتفاوت بين ان يكون لمفهومه افراد في الخارج او لم يكن بعد ان كان مدلولا
واحدا وانما سموا الانسان جنسا والرجل نوعا لانهم يعنون بالجنس ما هو اشمل
من النوع وبالنوع ما يقع على افراد متعددة بخلاف ما اصطلح عليه الفلاسفة
واهل المنطق فانه غير ملتفت عند غيرهم من اهل العلم كيف وان قوما مخصوصين
انفردوا من غيرهم وسلكوا طريقا فلا يجب على اهل العلم ان يسلكوا مسلكهم كلا
فلكل قوم سنة وامامها قال والعام لفظ ينتظم جمعا من الافراد اما لفظا كقولنا

مسلمون

مسلمون ومشركون واما معنى كقولنا من وما قوله ينتظم اي يشتمل احترز عن
المشترك فانه لا يشتمل معنيين او اكثر بل يحتمل كل واحد على السواء بطريق البدلية
وقوله جمعا احتراز عن الخاص فانه ينتظم فردا واحدا وعن التثنية واسماء الاعداد
لان المراد بقوله ينتظم جمعا من الافراد جمع من مدلولاته ومدلول التثنية والثلثة
المجموع المركب وهو واحد لما قررنا آنفا وانما اردنا به مدلولاته لان مطلق
الافراد لا يفيد معنى اذ كل جماعة فرد بالنسبة الى ما فوقه الا يرى ان اهل اللغة
قالوا ان جمع الجمع يتناول امثال الجمع الذي هو دونه لان كل جمع منه فرد من
افراده فعلم بهذا ان المراد جمعا من مدلولاته فان قلت فكل ثلثة وما وراءها
مدلول واحد من مدلولات لفظ الجمع كزيد وعمرو ورجل فالجمع المطلق على ثلثة
لا يكون متناولا للجمع من مدلولاته مع انه عام في الاصطلاح قلت مدلول
اصل لفظ الجمع هو معنى اصل صيغته اي الواحد له فاذا لحق به علامة الجمع
زاد عليه الانتظام وهذا واضح جدا وقيل المراد به جمعا غير مقدر واسماء
الاعداد انما ينتظم جمعا مقدرا فيخرج به عن الحد لكنه لا دلالة في اللفظ ولا
في الخارج على هذا القيد ولا بد في التعريف من الدلالة على كل قيد والا كان

مخلا بالفهم وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام يعني ان العام نوعان نوع ينتظم جمعا من الافراد لفظا بان يدل صيغته على الشمول كصيغ الجمع مثل زيدون ورجال ونوع ينتظم معنى بان لايكون له صيغة الشمول كمن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من الافراد دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر رحمة الله عليه قال وحكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا محالة اى قطعا ويقينا وهذا مذهب مشايخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تابعهم رحمهم الله لان المقصود من وضع الالفاظ للمعاني ان تدل عليها عند الاطلاق حتما والا لم يكن للوضع فايدة وقال مشايخ سمرقند واصحاب الشافعي لا يثبت به القطع لان كل لفظ يحتمل ان يراد به غير موضوعه مجازا ومع الاحتمال لا يثبت القطع فالجواب ان هذا الاحتمال لم ينشا عن دليل فلا يقدح في العلم القطعي الا يرى من نام تحت حايط لا ميل فيه لا يلام لاحتمال سقوطه لانتفاء دليل السقوط واذا كان مايلا يلام لاحتمال سقوطه لنشوه عن دليل الميل فان قابله اى عارض الخاص من الكتاب خبر الواحد والقياس فان امكن الجمع بينهما بدون تغير في حكم الخاص مع تغير ما في حكم الخبر يعمل بهما اى بالمتقابلين لان

الاصل

الاصل ان يعمل بالدلايل جمعا بينهما ان امكن والا اى وان لم يمكن الجمع بينهما بدون تغير في حكم الخاص يعمل بالكتاب ويترك ما هو يقابله لان الكتاب اقوى منهما لانه قطعي فهما ظنيان لان في خبر الواحد شبهة الانقطاع عن الرسول عليه السلام والقياس مبناه على الراى وهو يحتمل الغلط والضعيف لا يظهر في مقابلة القوي مثاله اى مثال الخاص من الكتاب او مثال الخاص الذي قابله القياس ههنا فان قلت لا يلايم هذا المثال لان مقابل هذا المثال وهذا الخاص القياس اللغوي وكلامنا فيما يقابله القياس الشرعي اذ اللغوي ليس بحجة عندنا فلا يتصور منه المقابلة قلت لا نسلم ان كلامنا فيما يقابل القياس الشرعي اذ المذكور مطلق القياس فان القياس اللغوي لم يكن حجة في اثبات الحكم الشرعي فاما فيما يرجع الى اللغة فحجة وارادة معنى من اللفظ دون معنى باب من اللغة فيصلح القياس شاهدا له فاذا كان حجة في ذلك كان مقابلا للكتاب صورة فيما يرجع اليه نفيا واثباتا او نقول القياس اللغوي حجة عند الخصم فكان هذا مثاله على مذهبه كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان لفظ

لانها اسم خاص للعدد معلوم هي الثلثة الكوامل الافراد فانه لم يعمل بها اذا اريد بها الحيض

الثلاثة خاص في تعريف عدد معلوم فيجب العمل به ولو حمل الاقراء على الاطهار كما ذهب اليه الشافعي رحمة الله عليه باعتبار ان الطهر مذكر دون الحيض وقد ورد الكتاب في الجمع بلفظ التانيث دل انه جمع المذكر وهو الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص لان من حمله على الطهر لا يوجب ثلاثة اطهار بل طهرين وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه الطلاق ويخرج حكم ثبوت حكم الرجعة في الحيض الثالث وزواله وتصحيح نكاح الغير وابطاله وحكم الحبس والاطلاق والمسكن والانفاق والخلع والطلاق وتزوج الزوج باختها واربع سواها واحكام الميراث مع كثرة تعدادها اخبار بمعنى الامر والقرء مشترك بين الحيض والطهر على ما جاء في اللغة ولذلك اختلف فيه كبار الصحابة رضي الله عنهم فبعضهم ارادوا بها الحيض كما هو مذهبنا وبعضهم ارادوا بها الاطهار كما هو مذهب الشافعي وهم كانوا اهل اللسان فثبت انه مشترك ثم علماؤنا قالوا فان لفظ الثلثة يقتضي ان يراد بها الحيض اذ لو اريد بها الاطهار انتقص العدد من الثلثة لان المراد بها الطهران وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه الطلاق اذ هو معتد به

عند الخصم

عند الخصم فلا يكون عملا بثلثة كوامل وفيه ترك العمل بالخاص بالقياس الذي عمل به الخصم وهو ان الهاء في اسماء العدد من الثلث الى العشرة علامة التذكير يقال ثلثة رجال وثلث نسوة والحيض مونث والطهر مذكر فدلت الهاء على ان المراد بها الاطهار ونحن انما تركناه وان كان قياسا في اللغة مستقيما لما رايناه مخالفا لخاص الكتاب على ما قررنا هذا حاصل ما ذكر في الكتاب اعترض عليه بانكم ايضا تركتم العمل بهذا الخاص بالزيادة على موجبه لانه اذا طلقها في الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاجماع بل يجب التربص حينئذ بعده مع ثلثة غيرها واسم الثلاث كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة فكانت الزيادة تركا للعمل بموجبها واجابوا عنه بان ذلك الزيادة ثبتت ضرورة وجوب التكميل فلا يعتبا به وذلك لانه اذا انقضت بالحيض الثالثة حصلت الحيضتان وبعض الثالث فوجب تكميل الاولى ببعض الرابعة والحيضة الواحدة لا يتجزى ولهذا قلنا لو قال لامراته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال ان حضت حيضة فوجبت الرابعة بتمامها ضرورة علمه وللخصم ان يقول ان ما ذكرتم حديث

دلالة النص لانسلم انه قياس لغوى بل هو اشارة النص لان نظم النص
يدل على ان المعدود مذكر فكان ترك ظاهر النص باشارة النص لا بالقياس
ويمكن ان يجاب عنه بانه وان جعله باشارة النص لكن لا يدل حتما على ان
المراد بها الاطهار فكان بمنزلة القياس وبيانه ان القرء والحيض اسمان للدم
المخصوص فى تانيث احدهما لا يلزم ان يكون الاخر مونثا الا يرى ان الذهب
والعين اسمان لشئ واحد وكذلك البر والحنطة اسمان لحبة مخصوصة مع
ان احدهما مذكر والآخر مونث فكذلك القرء مذكر وان كان الحيض
مونثا فالحاق علامة التذكير انما كان لتذكير لفظ القرء فلا يدل على ان
المراد بها الاطهار تفريع الاختلاف اذا ثبت ان العدة عندنا ثلاث
حيض وعنده ثلاثة اطهار ثبت انه اذا طلقها فى طهر فالحيضة الثالثة
عندنا من العدة وعنده خارج من العدة لانه يتم ثلثة اطهار قبل الحيضة
الثالثة فيثبت احكام العدة فى الحيضة الثالثة عندنا خلافا له منها
انه اذا طلقها طلاقا رجعيا كان له حق الرجعة فى الحيضة الثالثة عندنا
وعنده زال فيها حق الرجعة ومنها صح لها نكاح غير الزوج فى الحيضة

الثالثة عندنا وبطل عندنا ومنها كان فيها حكم الحبس اى يكون محبوسة
ليس لها الخروج والبروز من بيت العدة عندنا وعنده حكمه الاطلاق و
هو ضد الحبس ومنها كان لها عليه فى الحيضة الثالثة السكنى والنفقة
عندنا ومنها صح الخلع عندنا فى الحيضة الثالثة وكذا الطلاق يصح فيها
وكذا لا يجوز للزوج ان يتزوج فيها باختها وباربع سواها فى الحيضة
الثالثة عندنا وعنده له ذلك ومنها احكام الميراث مع كثرة تعدادها
اى شعبها وتفاصيلها فاذا مات الزوج فيها ورثته عندنا ويبطل لها
الوصية فيها خلافا له فيهما وكذا غيرها من احكام العدة على هذا
الخلاف وكذا قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم وما ملكت
ايمانهم خاص فى التقدير الشرعى فلا يترك العمل به باعتبار انه عقد
مالي فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقدير المال فيه موكولا الى
راى الزوجين كما ذكره الشافعى رح وفرع على هذا ان التخلى لنفل العبادة
افضل من الاشتغال بالنكاح واباح ابطاله بالطلاق كيف ما شاء الزوج
من جمع وتفريق واباح ارسال الثلث جملة وجعل عقد النكاح قابلا للفسخ

بالخلع اى قد علم الله ما يجب فرضه على المومنين فى الازواج والاماء
كذا فى الكشاف وفى التيسير اى ما اوجبنا من المهر فى امتك فى ازواجهم ومن
الفرض فى اماتهم فقوله فرضنا خاص فى التقدير الشرعى لانه اضاف
الفرض وهو بمعنى التقدير الى نفسه فكان المهر مقدارا شرعا بحيث
لا يجوز النقصان عنه الا انه فى تعيين المقدار مجمل فالتحق السنة بيانا
وهى ما روى جابر بن عبد الله رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يتزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا
مهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديرا لازما والشافعى لم يجعله
مقدرا بل جعله موكولا الى راى الزوجين لانه بدل المعقود عليه وهو
البضع فصار كاعواض العقود المالية اى البيع والاجارة وهى فيما يثبت على
حسب تراضى المتعاقدين فكذا هذا لكنا نقول هذا ترك الخاص من الكتاب
بالقياس فلا يصح واعترض عليه بان الفرض مشترك لانه جاء للمعنى الشتى
كالنمر من التبجر وللايجاب وهو مشهور وللتقدير كما ذكر ثم حمله على
الايجاب ههنا اولى من حمله على التقدير الا ترى انه قرن الاماء بالازواج

وليس لهن شئ مقدر على المولى فلا يستقيم التقدير فى حق الاماء فاما الايجاب فيستقيم
لان ما يتوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوب المهر للازواج عليهم
فلهذا فسر عامة اهل التفسير بالايجاب ههنا ويدل عليه تعديته بعلى لانه انما يتعدى بعلى
للايجاب لا للتقدير يقال وجب عليه ولا يقال قدر عليه فاذا تقرر انه مشترك او مأول
لا يستقيم انه خاص فى تقدير الشرع وهذا الاعتراض عليه لا يتفاوت بين ان يجعل الخاص
لفظ الفرض او ضمير المتكلم او مجموعهما ولو جعل اضافة الفرض الى الضمير خاص لنسبته الى
المتكلم كما يومى اليه لفظ المصنف خاص فى تقدير الشرع لا يتطرق اليه هذا الاعتراض
وان كانت الاضافة لنسبته وهى امر معنوية والخصوص من اوصاف اللفظ لانها ملحقة
لقيامها باللفظ لكنه يبعد الاشكال فان الفرض بمعنى التقدير تفريع وفرع اى الشافعى
على هذا الاصل وهو ان النكاح كالعقود المالية من غير ان يكون فيه اقامة السنة
او معنى قربة عنده عدة مسائل منها ان التخلى لنفل العبادة افضل من الاشتغال
بالنكاح كما هو افضل من الاشتغال بالبيع وسائر التجارات وهذا فى حالة الاعتدال اما
فى حالة التوقان فواجب او سنة عنده ايضا ومنها انه يباح ابطاله كيف ما شاء
الزوج من جمع او تفريق فالجمع ان يوقع ثلاثا فى طهر واحد والتفريق ان يفرق الثلث

في ثلثة اطهار ويباح ارسال الثلث جملة اى دفعة واحدة او بلفظ واحد كما جاز فسخ
البيع مطلقاً وعندنا الجمع بين الطلقتين والثلث في طهر واحد او كلمة واحدة بدعة
لانه مخالفة للسنة لان النكاح سنة يتعلق بها المصالح الدينية والدنياوية فيكون
ابطاله الا على قدر الحاجة الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع في طهر واحد او كلمة واحدة
على ما قرر في الفروع ومنها ان النكاح يقبل الفسخ بالخلع كالبيع بالاقالة وعندنا الخلع طلاق
بائناً لا فسخاً وفائدة الخلاف تظهر فيمن تزوج امراة ثم خالعها ثم تزوجها عادت اليه
بتطليقتين عندنا وبثلاث عنده وكذا قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره خاص
في وجود النكاح من المراة فلا يترك العمل به بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ويتفرع منه
الخلاف في حل الوطى ولزوم المهر والنفقة والسكنى ووقوع الطلاق والنكاح بعد
الطلقات الثلث على ما ذهب قدماء اصحابه بخلاف ما اختاره المتاخرون
منهم لانها صيغة الغايبة فينعقد النكاح شرعاً منها بعبارة المراة بموجب النص
وقال الشافعي لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا بالحديث المذكور ونحن
تركنا خبر الواحد بمقابلة النص الخاص من الكتاب فان قلت ان النص يوجب وجود

النكاح من المراة ولكن لا يقتضي صحته شرعاً اذا نكحت بدون اذن الولي والحديث
انما يوجب بطلانه بدون اذن الولي فلا تقابل بينهما قلت لما اخبر الشارع بوجود
النكاح منها كان الموجود ما يكون نكاحاً عنده ولا نعني بصحته شرعاً سوى ما يكون
نكاحاً عند الشرع وهو مطلق عن قيد الاذن فيوجب صحته بدون اذن الولي فان قلت
لفظ تنكح مشترك بين المخاطب المذكر وبين المؤنث الغايبة فانى يكون خاصاً قلت انه
خاص في صدور النكاح عمن اسند اليه الفعل وان كان في الاصل صالحاً للاسناد الى
احدهما وههنا اسند الفعل اليها بدلالة قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى
تنكح زوجاً غيره وتوضيحه ان لفظ تنكح في الاصل موضوع لوجود النكاح في زمان
الحال او الاستقبال وهو معنى واحد وانا نرى الاشتراك بعد اسناده الى الفاعل
فبعد اسناده اما مسند الى الغائبة واما الى المخاطب لا اليهما جميعا ولا الى احدهما
غير عين والى ايهما يسند يكون خاص معه ثم يرد عليه اعتراض ان النص متروك
الظاهر من حيث الاطلاق في حق الصغيرة فانه لا يصح نكاحها بلا اذن الولي فجاز
ان يعارضه الخبر ويمكن ان يجاب بان النكاح وهو كلام المتعاقدين والكلام
انما يوجد بصورته ومعناه والمعنى انما يوجد باختيار صحيح وبتميز عن عقل كامل

والصبي عديم العقل فيكون كلامه كلاما من وجه دون وجه فلا يوجد منه النكاح
فلا يكون داخلا تحت اطلاق النص ويؤيد ذلك ان النطق البيغا ليس بكلام لفوات
الاختيار منه ولهذا لا يتعلق بقوله الاحكام وترد ايض انه متروك الظاهر في حق الاماء
مع تناوله الحراير والاماء جميعا باطلاقه ونكاح الاماء لا يصح بدون اذن المولى
فاذا كان متروك الظاهر جاز ان يعارضه الخبر ويجاب عنه بان النص يوجب وجود
النكاح شرعاً منهن والامة نكاحها بلا اذن نكاح موجود شرعا الا انه موقوف
لحق المولى دفعا للحرج عنه ولهذا اذا اجاز المولى ثبت الاحكام من وقت النكاح و
اعترض ايض ان النكاح حقيقة للوطي قال عليه السلام ناكح اليد ملعون وبه صرح
الشيخ فخر الاسلام وغيره ولئن سلم انه حقيقة للعقد ايض يقال نكحت اى تزوجت
ويقال وهي ناكحة في بني فلان اى هي ذات زوج منهم كذا في كتب اللغة لكن لا نسلم
انه خاص في وجود العقد بل يكون مشتركا بين العقد والوطى ولا يراد به الوطي
بدلالة اضافته الى المراة قال فخر الاسلام المراد منه العقد واما فعل الوطى فلا
يضاف اليها مباشرة ابدا اى لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز بواسطة التمكين
اذ لو جاز ذلك لجاز ان يسمى المركوب راكباً والمضروب ضاربا وهو خلاف اللغة

اى كلام العرب وحاصل هذا الجواب ان الفاعل والمفعول على طرفي نقيض والاستعارة
مع وجود التنافي لا يجوز الا على طريق التهكم فاذا تعذر ارادة الوطى يكون المراد به
العقد مجازاً خاص تفريع اذا ثبت ان النكاح المراة بدون اذن الولي لا ينعقد عنده
علم انه لا يتعلق بهذا النكاح حكم من احكام النكاح فلا تحل الوطى ولا يلزم المهر والسكنى
والنفقة ولا يقع طلاق فيه لانها اجنبية وكذا اذا طلق هذه المراة ثلاثا ثم تزوجها
باذن المولى بلا تحليل جاز النكاح عنده لان النكاح الاول لم ينعقد فلم يقع عليها
الطلاق فصار كانه تزوجها ابتداء فيصح وهذا مذهب قدماء اصحابنا واما
المتاخرون فيقولون لا تحل له الا بعد زوج آخر لانه اعترض فيه هذا دليلان دليل
الحل كما قال الشافعي ره ودليل الحرمة كما قال ابو حنيفة رحمه الله واصحابه فقلنا
بعدم الصحة تغليبا للحرام على الحلال احتياطاً كذا في شرحه قال بحث العام واما العام
فنوعان عام خص منه البعض وعام لم يخص عنه شئ كل نوع تختص بحكم على حدة فا
العام الذى لم يخص عنه شئ فهو بمنزلة الخاص في حق لزوم العمل به قطعاً ويقينا
فهذا مذهب اكثر مشايخنا وقال الشافعي ره يوجب الحكم لا على اليقين بمنزلة القياس
وخبر الواحد لقيام احتمال الخصوص ومع الاحتمال لا يثبت القطع وجه قولنا

ان الشمول معنى مقصود وضع له لفظ العام والمقصود من الوضع ان يدل
اللفظ على موضوعه حتما والا لم يكن للوضع فايدة ولهذا احتج السلف من الصحابة ومن بعدهم
رضوان الله عنهم اجمعين بعمومات وهي كثيرة خارجة عن العد والاحصاء
وعلى هذا قلنا اذا قطع السارق بعد ما هلك المسروق عنده لا يجب عليه الضمان
لان القطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق فان كلمة ما عامة يتناول جميع ما وجد
من السارق وبتقدير ايجاب الضمان بعد القطع يكون الجزاء وهو المجموع فلا بترك
العمل بالقياس على الغصب والدليل على ان كلمة ما عامة ما ذكره محمد رحمه الله اذا قال
لجاريته ان كان ما في بطنك غلام فانت حرة فولدت غلام وجارية لا تعتق اي
على ان العام يلزمه العمل به قطعا مسئلة القطع مع الضمان فاذا هلك المسروق عنده
السارق بعد القطع او قبله او استهلك لا يضمن كما لو اتلف خمرا وهو ظاهر المذهب
وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يضمن اذا استهلك وقال الشافعي رحمه الله يضمن
السارق المسروق كما اذا غصب عينا فهلك عند الغاصب فانه يجب عليه الضمان
لانه اتلف مال الغير بغير اذنه فكذا هنا ولنا ان كلمة ما في قوله تعالى فا
قطعوا ايديهما جزاء بما كسبا عامة موجبه ان يكون القطع جزاء جميع ما وجد

من السارق ومما وجد منه تلف العين وبتقدير ايجاب الضمان يكون القطع
جزاء بعض افعاله فكان ترك العمل بالعام من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز قوله
لا تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطنها غلاما ولم يكن كذلك وانما اكد بقول
محمد رحمه الله لانه كان من ائمة اللغة ايضا فكان قوله حجة فيها كذا السماع من
فوايد الشيخ واستاذي متع الله المقتبسين بطول بقائه ولقائل ان يقول لا نم
انه يلزم ترك العمل بالعام على تقدير ايجاب الضمان لانه بدل المحل والقطع جزاء
جميع ما فعل وايضا لا نسلم انه ترك العمل به بالقياس بل هنا ترك العمل بالعام با
الخاص وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهذا اقوى من الاول
لانه عبارة والاول اشارة الى هنا بعبارته وثبت ايضا ان كلمة ما مشتركة بين المصدرية
والموصولة وهي العامة بل هنا المصدرية اولى بدليل انتفاء الضمير الموصول
في كسبا ولا يقال جاز حذف هذا الضمير للعلم به لانا نقول السلامة عن الحذف
اولى من الحذف فكانت المصدرية اولى فكيف يستقيم قوله كلمة ما عامة
يتناول جميع ما وجد من السارق ويجاب بانه اذا كانت ما مصدرية صار
تقديره بكسبهما والاضافة بمعنى لام التعريف والمضاف اذا لم يكن معهودا كانت

الاضافة للعموم والاستغراق فيعم جميع اكسابه واللفظ المشترك اذا كان كل واحد
من معنييه عام ان يعمل بعمومه من هذا الوجه ومن ذلك وبمثله نقول في قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن فانه عامة في جميع ما تيسر ومن ضرورته عدم توقيف الجواز
على قراءة الفاتحة وقد جاء في الخبر انه قال عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فعملنا بهما على
وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يحمل الخبر على نفي الكمال حتى يكون مطلق القراءة فرض
بحكم الكتاب فعملنا بهما على وجه لا يتغير بحكم الكتاب وقراءة الفاتحة واجبة بحكم
الخبر فانه ورد في الصلوة بدليل سياق الاية وكلمة ما عامة في جميع ما تيسر فاتحة كانت
او غيرها فيقتضي ان يكون المامور به جزء العام من القرآن والامر يدل على اجزاء الفعل
المامور به فدل على ان اي جزء قرءه كان مجزيا به ومن ضرورته عدم توقيف الجواز
على قراءة فاتحة الكتاب وجاء في الخبر انه قال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا لنفي
الوجود فيقتضي ان لا يوجد الصلوة شرعا الا مع الفاتحة ومن ضرورته توقيف الجواز
على قراءة الفاتحة فاذا تعارضا عملنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يحمل الخبر
على نفي الكمال ويجعل معناه لا صلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب فيجوز الصلوة بمطلق
القراءة لكن يتمكن فيها ترك الواجب وفيه تقدير فرضية القراءة كما هو موجب الكتاب

وايجاب الفاتحة عملا بالخبر فان قلت ما دون الاية مخصوص من هذا العام اذ لا
يجوز به الصلوة فجاز ان يعارضه خبر الواحد فتخصص غير الفاتحة قلت في جوابه
ان ما دون الاية لا يطلق عليه اسم القراءة عرفا الا ترى ان القارئ بها لا يسمى قاريا
فلهذا لا يحرم على الحايض والجنب قراءة ما دون الاية لعدم دخوله تحت قوله عليه السلام
لا يقرء القرآن حايض وجنب فاذا لم يكن متناولا النص لم يكن مخصوصا ولقايل
ان يقول ان كلمة ما مشترك بين الموصولة وبين النكرة بمعنى شيء وان يقول انها
تعينت ههنا بمعنى شيء لانها لو كانت عامة لوجبت قراءة جميع ما تيسر للمصلي
وكم من مصلي تيسر له نصفه او اكثر وما وجبت جميع ما تيسر منه فعلم انه ليس بعام
ويمكن ان يجاب عنه ههنا بانه وان كان بمعنى شيء لكنه موصوفة بصفة عامة وهي
التيسر فيعم والشيء لفظ فرد فيعم عموم الافراد فصار كانه قال فاقرؤا كل اية تيسر واورد
عليها انها نزلت في صلوة الليل وقد انتسخت فرضيتها واجيب بان العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص الحادثة فالنص عامة لا تختص بصلوة دون اخرى قال وعلى هذا اي على
ان العام قطعي لا يعارضه ما هو ظني قلنا في قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه انه يوجب حرمة متروك التسمية عامدا وفي الخبر انه عليه السلام سئل عن متروك

التسمية عامداً فقال كلوه فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرء مسلم ولم يكن توفيق
بينهما لانه لو ثبت الحل بتركها عامدا لثبت الحل بتركها ناسيا وقد ثبت الحكم
اجماعا في فصل الناسي وح يرتفع حكم الكتاب بالخبر فيترك الخبر فانها نزلت
آيات قبلها في الكفار وهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون
الله تعالى فما قتل الله تعالى احق ان تاكلوا مما قتلتم انتم وقيل للمسلمين ان كنتم
محققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه خاصة اي من الذبايح دون ما ذكر
عليه اسم غيره من آلهتهم او ما حتف انفه بقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله تعالى
عليه ان كنتم بآياته مؤمنين فعلم ان كلمة ما فيما لم يذكر عبارة عن المذبوحات
بدلالة السياق او بدلالة ان متروك التسمية او متروكها يقع على المذكى في
التفاهم وانها بعمومها يوجب حرمة متروك التسمية من ذبيحة المسلم والكافر
ولهذا يترك بمقابلته خبر الواحد وقوله لانه لو ثبت الحل بتركها عامدا لثبت
الحل بتركها ساهيا معناه لو ثبت الحل في العمد لكان الكتاب متروكا في حق بعض
الافراد بالخبر وهو غير جائز فكيف وانه نسخ الكتاب بالكلية بهذا الخبر لان
ثبوت الحل في العمد يلزم ثبوته في النسيان فيثبت الحل في الصورتين بهذا الخبر والكتاب

لايتناول

لا يتناول الا القبيلتين العامد والناسي فاذا خصا منه جميعا لم يبق تحت الكتاب
فرد فيرتفع حكم الكتاب بخبر الواحد فكان وجه ايراده الخبر بالطريق الاولى او نقول
في هذا اشارة الى جواب اعتراض الخصم وهو ان الناسي خص من هذا النص فجاز تخصيص الباقي
بالخبر لان العام المخصوص البعض جاز ان يعارضه خبر الواحد بالتخصيص واجاب بانه اذا خص
منه العامد يرتفع حكم الكتاب بالكلية لما قررنا وانما يجوز تخصيص العام الى ان يبقى تحته
ادنى ما يطلق عليه اسم العام كيلا يكون نسخا وذا لا يجوز بخبر الواحد لما قرر في محله
ثم ارتفاع حكم الكتاب مشكل لانه يبقى تحت الكتاب ما ذكر عليه اسم غير الله وذبيحة المجوسي
والوثني واجيب ايضا عن الناسي بطريقين احدهما ان الناسي ذاكر لان الشرع اقام
الملة مقام الذكر بخلاف القياس دفعا للحرج لان الاحتراز عن وقوع النسيان متعذر
وهذا كالاكل ناسيا اقيم مقام الامساك في الصوم فاذا كان الناسي ذاكرا لا يكون العام
مخصوص البعض وثانيهما ان عدم الذكر مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل والناسي تارك
صورة لا حقيقة ومعنى فلا يدخل تحت النص كما لا يدخل المكاتب في قوله كل مملوك لي فهو حر
فان قلت كلمة ما في قوله مما لم يذكر اسم الله عليه عامة تتناول كل مملوك ماكول وقد خص منه
غير المذبوحات ولا يجديك وقوعها على المذبوحات بدلالة السياق وغيرها لان

ذلك لم يخرجه عن تخصيص العام قلت التخصيص في اصطلاحهم قصر العام على بعض
افراده بدليل مستقل مقترن واخراج بعض الافراد بدلالة السياق او غيرها ليس با
خراجها بنص مستقل فلا يكون تخصيصا ولان المخصص لا يكون الا بدليل لاحق
والسياق سابق فلا يكون مخصصا وكذلك قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم
يقتضي بعمومه حرمة نكاح المرضعة وقد جاء في الخبر لا تحرم المصة ولا المصتان
ولا الاملاجة ولا الاملاجتان فلم يمكن التوفيق ههنا فيترك الخبر اي ومثل
ما تركنا الخبر بمقابلة العام عملنا في قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم فان المرضعات
عامة توجب بعمومها حرمة كل مرضعة ارضعته قليلا كان او كثيرا فيترك الخبر
لمخالفته المصة فعل الرضيع والاملاجة فعل المرضعة فان قلت قد خص منه المرضعة
بعد المدة فجاز ان يعارضه الخبر قلت انها غير داخلة في النص لان الله تعالى سماهن
امهات اي اصولا اذ الام لغة هي الاصل وانما كن اصولا لان الاولاد من اجزائهن
فكانوا فروعهن والجزئية والبعضية انما تثبت بنشو اللحم العظم وانبات اللحم وذلك
انما يكون في المدة اذ الكبير لا يتربى به فاذا فقدت الجزئية بينهما لم يكن اما
فلم تدخل تحت النص ولانهن جعلن امهات لتشبههن بالوالدات في التربية

والتربية

والتربية بالارضاع والارضاع انما يكون في المدة اذ الكبير لا يتربى بما وراءها فلم تكن
امهات الا بالارضاع في المدة ولان الحرمة المعلومة بالجزئية الثابتة باشارة النص
والعلة المنطوقة او المفهومة لغة يدور معها الحكم وجودا وعدما كحرمة التافيف
يدور مع علة الاذى وجودا وعدما حتى انه لو كانوا قوما يعدون التافيف كرامة
لا يحرم فيهم تافيف الابوين لعدم الاذى فكذلك حرمة الرضاع لا يثبت بما وراء المدة
لانتفاء الجزئية والبعضية وهذا مكان تامل قال واما العام الذي خص عنه البعض
فحكمه انه يجب العمل بالباقي مع الاحتمال فاذا قام الدليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه
بخبر الواحد والقياس الى ان يبقى الثلث وبعد ذلك لا يجوز فيجب العمل به وانما جاز ذلك
لان المخصص الذي اخرج البعض عن الجملة لو اخرج بعضا مجهولا يثبت الاحتمال في كل فرد معين
وجاز ان يكون باقيا تحت حكم العام وجاز ان يكون داخلا تحت دليل الخصوص فاستوى الطرفان
في حق المعين فاذا قام دليل الشرع على انه من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص ترجح جانب تخصيصه
وان كان المخصص اخرج بعضا معلوما عن الجملة جاز ان يكون معلولا بعلة موجودة في غير هذا
الفرد المعين فاذا قام الدليل على وجود تلك العلة في غير هذا الافراد ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود

في الباقي التخصيص لغة التمييز لبعض الجملة بحكم وفي الاصطلاح اختلف عبارات الاصوليين رحمهم الله
فيه والمختار على ما ذهب اليه اكثر مشايخنا وهو قصر اللفظ العام على بعض افراده بدليل
مستقل مقترن واحترز بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لابد
عندنا للتخصيص من معنى المعارضة وليس في الصفة والاستثناء ذلك لعدم الاستقلال بهما
وبقولنا مقترن احترازا عن الناسخ وهذا على مذهب كثير من الفقهاء خلافا للشيخ
ابي منصور والمتكلمين فانهم جوزوا الخصوص متراخيا واختلف اهل الاصول في
حكمه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وغيرهما الى انه لا يبقى حجة
بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم لانه
يجب ابعض الخصوص اذا كان معلوما قال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط
حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقي ويتوقف الى البيان وان كان معلوما يبقى
العام فيما وراءه على ما كان اعتبارا بالاستثناء المجهول والمعلوم وقال القاضي
الامام ابو زيد والشيخان ثبت عندنا من مذهب السلف انه يبقى على عمومه بعد

التخصيص

التخصيص في الفصلين لكن لا على القطع بل على الاحتمال وهو المذكور في المتن فلا جل انه لا يبقى قطعيا
يجوز ان يعارضه خبر الواحد والقياس فيخصص من الباقي بعض افراده الى ان يبقى تحت العام ثلاث
وبعد ذلك لا يجوز التخصيص الا بما يجوز به النسخ هذا مذهب بعض المشايخ وذهب
الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الفاظ العموم الى الواحد ومختار الشيخ
فخر الاسلام ومن وافقه انه يجوز في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى
بلا صيغة كرهط وقوم الى الثلث وفي غيره الى الواحد ومثال هذا العام ما استدل
محمد رح على عدم جواز البيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض
وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وابو حنيفة رضي الله عنه
خص هذا العام بالقياس لزوال القطع واليقين عنه وقوله انما جاز ذلك التخصيص
دليل على ان العام يزول عنه القطع بالتخصيص حتى جاز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
وبيانه ان المخصوص من العام اذا كان بعضا مجهولا كقول الامير اقتلوا بني فلان
ولا تقتلوا بعضهم احتمل كل فرد معين ان يكون باقيا تحت العام وان يكون داخلا
تحت المخصص فاذا قام الدليل على انه من الجملة المخصوصة ترجح جانب تخصيصه واذا كان
بعضا معلوما فالظاهر انه معلول بعلة لان الاصل في النصوص التعليل وتلك العلة احتملت

ان يوجد في بعض الافراد الباقية فثبت الاحتمال في كل فرد معين فاذا قام الدليل
على وجود تلك العلة في هذا الفرد ترجح جانب تخصيصه فثبت ان العام دخل فيه الاحتمال
على التقديرين فجاز تخصيصه بالاحاد والقياس فان قلت اذا كان المخصوص مجهولا
اشتبه كل فرد انه من الباقي او من الخارج فينبغي ان يسقط العمل بالعام اصلا كما في الاستثناء
المجهول قلت ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء من وجه اي حكما لانه لبيان ان القدر
المخصوص لم يدخل تحت الجملة ولهذا يشترط الاتصال فيه كالاستثناء ويشبه الناسخ
من وجه الصيغة لانه نص مستقل بنفسه كالناسخ فالاستثناء المجهول يوجب جهالة
في الصدر ويسقط العمل به والناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ويبقى العمل بالنص الاول
كما كان فقلنا دليل الخصوص اذا كان مجهولا يسقط العمل بالعام لشبه الاستثناء ويسقط
بنفسه لشبه الناسخ ويبقى العام كما كان والعمل بالشبهين واجب فلا نسقط لزوم العمل
به بموجبه ويبقى العمل به كما كان عملا بالشبهين مثال الخصوص المجهول قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا فانه يتناول البياعات كلها سواء كانت بالتساوي او بالتفاضل او
غيرهما ثم قوله حرم خص منه بيع فيه فضل ومطلق الفضل ليس بمراد فبقي الفضل المراد
به مجهولا فاحتمل كل بيع فيه فضل ان يكون من جملة الربوا ثم قام الدليل الشرعي وهو بيان

النبي عليه

النبي عليه السلام ان المبادلة بجنسها في الاشياء الستة متفاضلا هي الربوا
فترجح جانب تخصيصه وبقي الافراد الباقية تحت العام مثال الخصوص المعلوم قوله تعالى
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ثم خص المستامنين بقوله وان احد من المشركين
استجارك فاجره واحتمل ان يكون معلولا بعلة يوجد تلك العلة في بعض الافراد
فقام الاحتمال في كل فرد من الباقي فاذا نظرنا وجدنا البعض المخصوص معلولا بعلة عدم
الحراب وهي موجودة في بعض الافراد الباقي كالشيخ الفاني والصبي والمرأة فترجح
جانب تخصيصهم مع بقاء الاحتمال في الافراد الباقية واعلم ان من جوز التخصيص الى
الثلثة وهو المختار في الكتاب فانما اخرج العام عن القطع فيما وراء الثلث فاما
تناول الثلث فهو قطعي عنده حتى لم يجوز الى ما دون الثلث بخبر الواحد لانه
ظني **فصل** في المطلق والمقيد ذهب اصحابنا رحمهم الله تعالى الى ان المطلق
من كتاب الله تعالى اذا امكن العمل باطلاقه فالزيادة عليه بخبر الواحد والقياس
لا يجوز ومن اقسام الكتاب المطلق والمقيد المطلق المتعرض للذات دون الصفات
فيقع على المفهوم المجرد عن الصفة والمحلى بها والمقيد الدال على الذات مع الصفة
فلا يقع على المجرد عن الصفة فالمطلق من كتاب الله تعالى اذا امكن العمل باطلاقه بان

يبدل دليلا على ترك اطلاقه كما سنقف في بحث ترك الحقيقة انشاء الله تعالى فالزيادة
عليه اي على الكتاب يعني تقييده بخبر الواحد والقياس لا يجوز لان التقييد المطلق نسخ
وصف الكتاب قطعي فلا يجوز نسخ اصله او وصفه بما هو ظني وانما سمي التقييد
زيادة لان التقييد زيادة وصف على المطلق الا يرى ان من قيد رقبة الظهار
بالايمان زاد وصف الايمان في قوله تعالى فتحرير رقبة على تقدير رقبة مومنة وانما كان
هذا نسخا ورفعا لان موجب قوله فتحرير رقبة اجزاء الرقبة المومنة والكافرة فاذا قيد
بالايمان فقد نسخت باجزاء الكافرة مثاله في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فالمامور به
الغسل على الاطلاق فلا يزاد عليه شرط النية والترتيب والموالات والتسمية
بالخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض
بحكم الكتاب والنية سنة بحكم الخبر فالمامور به هو الغسل وهو اسالة الماء على
الاعضاء مطلقا والامر يدل على اجزاء المامور به فيدل على ان المطلق الغسل
سواء كان مع النية او بدونها مجزئ فلو شرط شئ من الاشياء المذكورة
لا يكون مطلق الغسل مجزيا وهو نسخ الكتاب باخبار الاحاد والقياس وذا غير
جايز فالنية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات شرط عند الشافعي رح

وكذا الترتيب عنده على ما ذكر في كتاب الله تعالى لقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى
صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه او قال ذراعيه في حرف
ثم للترتيب او اعتبارا بافعال الصلوة مثل القيام والقراءة والركوع والموالات
فرض عند مالك لانه عليه السلام واظب عليه وهي ان يتتابع بين افعاله
حتى لا يتخللها الجفاف والتسمية شرط عند البعض لقوله عليه السلام لا وضوء لمن
لم يسم ولما كان الزيادة عليه نسخا بهذه الاخبار قولا وفعلا عملنا بهما على وجه
لا يتغير به حكم الكتاب فقلنا الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية واخواتها
سنة بحكم الخبر ليكون عملا بهما بان يحمل النفي في قوله عليه السلام لا وضوء
على نفي الفضيلة وخبر النية على ان الاعمال مستحبة بالنية وكذا افعاله على الفضائل
فان قلت العمل بالخبر ان يجعل التسمية واخواتها واجبة بحمل النفي على نفي الكمال
كخبر الفاتحة والقول بالسنة ترك العمل به قيل في جواب هذه الاخبار واردة
في شروط الصلوة الوضوء وهو تبع للصلوة وخبر الفاتحة في شرط الصلوة
فلو اوجبنا هذه الاشياء الثلثة في الوضوء كالفاتحة لزم المساوات بين تبع
الاصل وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين اصليهما وهي خلاف موضوع الشرع

فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء وبالوجوب في مكمل الصلوة اظهارا للتفاوت
بينهما كما قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لا بد من ان يكون ادون حالا
من غلام الامير لكون الوزير ادون رتبة من الامير وقال شيخي واستاذي متع الله
المقتبسين بطول بقائه انه ينتقض بالايات الواردة في الصلوة والوضوء
حيث استويت في افادة الفرضية قلت والواقع لهذا السوال ان المقصود
هنا نفي اشتراط التسمية واخواتها عملا بالكتاب فاذا حصل ذلك
فاثبات وصف المدعي على طرف التمام لعدم القائل بالفصل اذ لا
قائل بالواسطة بين الشرطية والسنة وهو احد نوعي الاجماع على
ما تقرر في بابه واما انه ترك العمل بالخبر من وجه مع امكان العمل به فذلك
مما لا يهمنا كشفه هيهنا ولمقام ذكره فيه والاهم هيهنا بيان المحافظة
على الكتاب في العمل بوجوهه وطرقه وفي هذا المقام اعتراضات آخر
نقلتها من شرح الهداية وغيرها للشيخ الاستاذ دام الله بركاته احدها
احدها لا نسلم انه مطلق عن النية فان المراد اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم لاجل الصلوة كما في قولهم اذا جاء الشتاء فتاهب اي لاجل الشتاء

ولا نعني بالنية سوى ان يكون الوضوء لاجل الصلوة فيكون النية ثابتة
بالكتاب وثانيها لا نسلم انه مطلق عن الترتيب بل مقيد به وهذا لان
الغسل في الوجه يتعلق بالشرط بلا واسطة وغسل الايدي يتعلق بها
بواسطة والمسح بواسطتين فيثبت كل منهما كما علق وهذا كما قال ابو
حنيفة رحمة الله عليه في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق انها اذا دخلت يقع الاولى وتبين بها ويلغو الثانية و
الثالثة لما ذكرنا ان الاولى وقعت اولا وتاخرت الثانية عنها فبانت
بالاولى قبل وقوع الثانية وثالثها ان الكتاب مقيد بقوله تعالى
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص هو النية
ومخلصين حال والاحوال شروط فيكون النية شرطا في كل
مامور به والوضوء مامور به فيكون النية شرطا بالكتاب او
بالخبر الواحد المؤيد به والجواب عن الاول انه لو اعتبر ذلك المحذوف
يلزم ابطال المنطوق وهو قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
على الاطلاق فانه يقتضي ان يكون الماء طهورا على الاطلاق و

والثالث

واشتراط النية يقتضي ان لا يكون مطهرا بدون النية وفيه ابطال هذا المنطوق
وهو اقوى من المحذوف وفيه اشكال ذكر في بعض الحواشي والجواب عن الثاني
ان تعلق الاجزية يفيد الترتيب في الايجاب لا في نفس الوجوب فوجوب نفس
الواجب وهو غسل الاعضاء مطلقا عن قيد الترتيب وهذا كمن قال لآخر اذا جاء
غدا فاشتر لي عبدا وجارية واستاجر لي فرسا فجاء الغد كان للوكيل ان يستاجر
قبل الشراء لان الترتيب حصل في الاطلاق وبعد ثبوته لا ترتيب فيه بخلاف
المسئلة المذكورة لان الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع والجواب عن
الثالث ان المقصود ههنا اجراء المطلق من الكتاب على اطلاقه ومنع الخبر عن تقييده
وذلك اذا تمسك الخصم بالخبر واما اذا تمسك بدليل آخر مثل الاول فلا يهمنا الجواب
عنه ههنا بانه محل اثبات حكم هذه المسئلة ابتداء واما ههنا فالاهم علينا تصحيح
المثال لا اثبات المسئلة ولعل التزم ههنا الجواب عنه وان لم يلتزم يقال لا نسلم ان الوضوء
ان العبادة عبادة اذ العبادة فعل ياتيه المرء تعظيما لله تعالى وخضوعا وقد للاو
الطهارة اهلية في المرء للعبادة اي الصلوة وههنا اسولة واجوبة ينقص سطح
هذه الحاشية عن بسطها فولد وكذلك قلنا في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا

كل واحد منهما مائة جلدة ان الكتاب جعل جلد المائة حدا للزاني فلا يزاد
عليه التغريب حدا لقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام بل
يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون الجلد حدا شرعيا بحكم الكتاب
والتغريب مشروعا سياسة بحكم الخبر اي ومثل ما اجرينا الغسل والمسح على اطلاقهما
وتركنا الخبر بمقابلة مطلق الكتاب فقلنا في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
الاية فان الكتاب جعل جلد المائة حدا لانه مقرون بفاء الجزاء اذ تقديره الزانية
والزاني اذا زنيا فاجلدوا وهو عقوبة زاجرة فكان حدا لان الحد هو عقوبة
تجب جزاء الجناية فاذا كان الجلد حدا وهو مطلق يقتضي ان يكون الجلد سواء
كان مع التغريب او بدونه مجزيا في كونه زاجرا شرعا فلو جعل التغريب حدا بالخبر
لا يكون الجلد الخالي عن التغريب حدا لان الزاجر هو المجموع فلا يكون بعضه
زاجرا والحد هو الزاجر فاذا لم يكن الجلد حدا كان ذلك نسخا للاطلاق كما مر في
المثال السابق فجعل التغريب مشروعا سياسة مفوضا الى ما يراه الامام من المصلحة
ولهذا لا يختص بالزنا بل يجوز في كل جناية يراه الامام فيها الا يرى ان النبي عليه
السلام نفى هيت المخنث سياسة ولم يكن كذلك حدا فكذلك قوله تعالى

وليطوفوا بالبيت العتيق مطلق في مسمى الطواف بالبيت فلا يزاد عليه شرط الوضوء
بالخبر بل يعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يكون مطلق الطواف فرضا بحكم
الكتاب والوضوء واجب بحكم الخبر فيجبر النقصان اللازم بترك الوضوء بالدم
امرنا بالطواف وهو دوران حول البيت مطلقا فيقتضي ان يكون الاتي بمطلق الطواف
آتيا بالمامور به لان المامور بالنص مطلق الطواف سواء كان مع الوضوء او بدونه
والحديث هو الطواف بالبيت صلوة يقتضي ان لا يجوز الطواف بدون الطهارة
كالصلوة لا يجوز بدونها وهو خلاف الكتاب فلا يزاد عليه شرط الوضوء
بخبر الواحد كما سبق غير مرة واورد عليه ان مطلق الطواف ليس بمراد بالاجماع
لانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود وكذا لا يعتد بطواف
الجنب والعريان وطواف المنكوس ولذا يعاد فثبت انه مجمل المعنى زايد عليه ثبت
شرعا كالربوا فيجوز ان يلتحق به خبر الطهارة بيانا والجواب انه مجمل في نفسه
ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر صدر بصيغة التطوف و
تاء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد او من
حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد في العدد والابتداء بيانا له لانه يصلح

لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل
الطهارة بل هو شرط زايد فلا يثبت بخبر الواحد ونظيره مسح الراس فانه لما كان
في حق المقدار مجملا التحق فعل النبي صلى الله عليه وسلم بيانا له لانه تبيين اجماله دون
خبر التثليث لان اللفظ لا يحتمله فاما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان وطواف
المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلوة التي
اديت مع الكراهية ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة كانجبار نقصان
الصلوة بالسجدة كذا في الكشف قوله وكذا قوله تعالى واركعوا مع الراكعين مطلق في
مسمى الركوع فلا يزاد عليه شرط التعديل بحكم الخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير
به حكم الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم
الخبر فانه مطلق في مسمى الركوع وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء
يقال ركعت النخلة اذا مالت الى الارض فلا يزاد عليه شرط التعديل كما زاد ابي
يوسف رح والشافعي رح بالخبر وهو قوله عليه السلام لاعرابي خفف الركوع
والسجود ثم فصل فانك لم تصل لما قلنا ان الزيادة نسخ فيجعل مطلق الركوع

فرضا بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر وكذا يقال هلا كان التعديل
سنة فكان النفي محمولا على نفي الفضيلة كما في الخبر التسمية والامر بالصلوة
على الاستحباب لانا نقول الاصل نفي الجواز ثم اذا تعذر ذلك بمقابلة الكتاب
صير الى ما هو اقرب منه وهو نفي الكمال ليكون عملا بموجب الخبر بالكثرة وفي نفي
الفضيلة جهة الترك اكثر من جهة العمل والاول اولى مهما امكن وكذا الاصل في الامر
الايجاب فيعمل بلا مانع عنه والتعديل هو الطمانينة في الركوع والسجود واتمام
القيام بين بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين وعلى هذا قلنا
يجوز التوضي بماء الزعفران وبكل ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه
كماء المد لان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء وهنا قد بقي ماء مطلقا
اي حملي ما ذكرنا ان المطلق يجري على اطلاقه فيما قلنا في قوله تعالى فان لم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا طيبا ان الماء فيه مطلق والمطلق ما يسبق الى الافهام
عند اطلاق لفظ الماء وقد شرط للمصير الى التيمم عدم مطلق الماء فيقتضي
ان يتعين التوضي بكل ما ينطلق اسم الماء عليه وماء الزعفران وماء الصابون
والاشنان وكل ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه يطلق عليها اسم

الماء فيجوز التوضي بهذه المياه قوله فان قيد الاضافة ما زال عنه اسم الماء بل قرره فيه
قيد خل تحت مطلق الماء فكان شرط بقائه على صفة المنزل من السماء قيدا لهذا المطلق
وبه يخرج حكم ماء الزعفران والصابون والاشنان وامثاله هو جواب عما قال الشافعي
ان ماء الزعفران وامثاله ماء مقيد يقال ماء الاشنان والصابون والزعفران كما يقال ماء
الورد فلا يكون داخلا تحت قوله فان لم تجدوا ماء فلذا شرط ان يكون الماء باقيا على
صفة المنزل ليكون ماء مطلقا فاجاب بان قيد الاضافة ما زال عنه اسم المائية
لانه المفهوم عند اطلاق لفظ الماء فانه اذا قيل هات الماء فجاء بماء الزعفران لا يخطاء
لغة بخلاف ماء الورد فانه اذا جاء به يخطاء لغة فصار اضافته الى الزعفران كاضافته
الى البير والعين فانه لا يخرج عن مطلق الماء بهذه الاضافة قلنا هذا فيجوز التوضي به
ولو شرط بقائه على صفة المنزل من السماء كان تقييدا للكتاب وذا غير جائز ويرد
عليه اشكال وهو ان الماء في النص لو كان مطلقا لجاز التوضي بالماء النجس وليس كذلك
فعلم انه ليس بمطلق فاجاب بقوله بان الماء النجس خرج عن هذه القضية اي كونه
للتطهير لقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم اي بالوضوء والنجس لا يفيد الطهارة فلم
يكن داخلا تحت قوله ماء فكان النص مطلقا في الماء الطاهر وبهذه الاشارة

علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان تحصيل الطهارة بدون وجود النجاسة
محال اي باشارة هذا النص وهو قوله تعالى ليطهركم علم ان الحدث شرط لوجوب
الطهارة وان المراد من قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون
اي نائمون فاغسلوا وجوهكم الاية وذلك لان المقصود بالوضوء تحصيل الطهارة و
تحصيلها بازالة النجاسة وازالتها تعتمد ثبوت النجاسة وهي في الاعضاء حكمية وهي
الحدث فان قلت هذا اي قوله ولكن يريد ليطهركم وارد في التيمم فكيف يدل على
ان المراد به الماء الطاهر وعلى ان الخطاب بالوضوء للمحدثين قلت التيمم خلف عن
الوضوء والوارد في الخلف وارد في الاصل لان الخلف لا يخالف الاصل بسبب وانما
فارقه بحاله فان قلت الاشارة في الاصطلاح لا بد ان يكون الثابت بها منطوقا
وشرطية الحدث ليس بمنطوق فيه فكيف يكون ثابتا بالاشارة قلت شرطية الحدث
من لوازم التطهير والتطهير منطوق وكثيرا ما يلحق ما هو من لوازم الاشارة
او الاقتضاء او الدلالة وان كان مراتب بالاشارة واختيها ولقائل ان يقول
اطلاق هذا النص متروك في ماء خالطه شيء طاهر فغير وصفيه او اوصافه
كما تغير بكثرة الاوراق مع انطلاق اسم الماء عليه الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة

ولم يفيد

ولم يفيد باضافة فاذا ترك اطلاقه كان مجملا ومن فوايد الشيخ الاستاذ لا نسلم
ان النص مطلق بل هو عام يعني لكونه نكرة في سياق النفي وقد خص عنه بعد الماء
النجس لقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم لكونه نصا مستقلا مقارنا فاذا كان كذلك
جاز ان يعارض القياس فعلى هذا لا يجوز التوضي بماء الزعفران قياسا على ماء الورد
غاية ما في الباب القياس يكون مع الفارق سواء كان مجملا او عاما واياما كان
لا يصلح النص ان يكون نظيرا لما ادعاه قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه المظاهر اذا
جامع امراته في خلال الاطعام لا يستانف الاطعام لان الكتاب مطلق في حق
الاطعام فلا يزاد عليه شرط عدم المسيس بالقياس على الصوم بل المطلق يجري
على اطلاقه والمقيد على تقييده الظهار تشبيه المنكوحة بامراة محرمة عليه على
التابيد فان قال الرجل لامراته انت علي كظهر امي فقد حرمت عليه لا يحل
وطيها ولا مسها ولا تقبيلها حتى يكفر عن ظهاره لقوله تعالى والذين يظاهرون
من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون
به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا الاية فاذا اطعم المظاهر عن كفارته ثلثين

مسكينا او عشرين مسكينا او نحوهما ثم جامع التى ظاهر منها ثم اطعم الباقين
فانه يجزيه فى قول علمائنا رحمهم الله تعالى وقال مالك رح لا يجزيه لان النص فى الصوم
ورد مقيدا بما قبل المسيس اى الجماع فيقيد الكفارة بالاطعام به ايضا بالقياس على
الصوم والجامع ان كلا منهما نوع من الكفارة وجبت زجرا وعقوبة فتداركا
فى الغلظة فاذا جامع فى خلال الاطعام يبطل ما مضى ويستانف الاطعام كما يستانف
الصوم اذا تخلل الجماع وقلنا ان النص فى الاطعام ورد مطلقا فيقتضى اجزاءه مطلقا
سواء كان تخلل الجماع او لا فلو شرط عدم المسيس بالقياس على الصوم يلزم تقييد
المطلق من الكتاب بالقياس وذلك لا يجوز ثم حمل المطلق على المقيد باب على حدة
من اصول الفقه له تفاصيل مذكورة فى محله وجواب هذه المسئلة وان كان قول علمائنا
جميعا لكن تخصيص ابى حنيفة فى الذكر لكونه رئيسهم وهم اتباعه قال وكذلك
قلنا الرقبة فى قوله تعالى فى كفارة الظهار واليمين مطلقة فى قوله تعالى فتحرير رقبة
فى كفارة اليمين او كسوتهم او تحرير رقبة مطلقة عن قيد الايمان فلا يزاد عليه
شرط الايمان بالقياس على كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بالايمان بقوله تعالى
ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة كما قاس الشافعى وقيدها بجامع الكفارات

كلها

كلها جنس واحد بل المطلق عندنا يجرى على اطلاقه لما ذكرنا ان الزيادة نسخ
فلا يجوز نسخ الكتاب بالقياس قال فان قيل ان الكتاب فى مسح الراس يوجب
مسح مطلق البعض وقد قيد نحوه بمقدار الناصية بالخبر والكتاب مطلق فى
انتهاء الحرمة الغليظة بالنكاح وقد قيد نحوه بالدخول لحديث امراة رفاعة
هذا النقضان يردان على الاصل المذكور وهو ان المطلق من الكتاب لا يجوز
تقييده بخبر الواحد والقياس الاول ان اسم المسح فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
يوجب مسح بعض الراس وهو مطلق يتادى بادنى ما ينطلق عليه اسم المسح البعض
وقد قيد نحوه بمقدار الناصية وهى ربع الراس لما روى المغيرة بن شعبة ان
النبى صلى الله عليه وسلم اتى سباطة قوم فبال وتوضاء ومسح على ناصيته وخفيه وهو خبر
الواحد وانما قلنا اريد به البعض من الراس لان الراس محل المسح والباء دخلت
فيه فيفيد التبعيض لغة يقال مسحت الراس اذا استوعبته ومسح بالراس اذا
مسح بعضه ولان جميع الراس ليس بمراد بالاتفاق فيراد به البعض والثانى ان
النكاح فى قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح مطلق فى انتهاء
الحرمة الغليظة وقد قيد نحوه بالدخول حتى قلتم لا تحل للزوج الاول قبل الدخول

الثانى بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لامراة رفاعة اتريدين ان تعودى
الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك قال
لها حين طلقها رفاعة ثلاثا ونكحها عبد الرحمن ابن الزبير فجائت متهمة
بالعنة والعسيلة كناية عن العضو الجماع وذوقها كناية عن الجماع فاجاب
عن الاول قلنا ان الكتاب فى مسح الراس ليس بمطلق فى باب المسح لان حكم المطلق
ان يكون الاتى باى فرد كان اتيا بالمامور به والاتى باى بعض كان ههنا ليس باتيا
بالمامور به كما فى الاشياء الثلاثة فى كفارة اليمين فانه لو مسح على النصف وعلى
الثلثين لا يكون الكل فرضا بل يكون بعضه فرضا وبعضه نفلا وبه فارق المطلق
مع ان كل منهما بعض الراس بل الزايد على الربع مستحب بالاتفاق فثبت انه
مجمل لا مطلق وخبر الواحد جاز ان يلتحق بالمجمل بيانا ولسايل ان يقول لا نم ان حكم
المطلق ان يكون الاتى باى فرد كان اتيا بالمامور به على الاطلاق فانه لو اتى
المامور به بفرد من الافراد ثم اتى بفرد آخر لا يكون الثانى مامورا به وان كان
مطلق الفرد يقع على الثانى كما يقع على الاول وفى مسح الراس اذا مسح النصف فقد
اتى بافراد المامور به فردا بعد فرد وقد تادى الفرض باول الفرد فلا يبقى ما بعده

مامورا به

مامورا به توضيحه ان المطلق يجزى كل فرد منه عن غيره بطريق البدلية
فاذا مسح اقل الابعاض اجزاه عن الكل فاذا زاد عليه لا يكون فرضا واجاب عن
الثانى بطريقين احدهما واما قيد الدخول فقد قال البعض ان النكاح فى النص
حمل على الوطى اذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وعلى هذا يزول السوال وهو مذهب
بعض المشايخ رحمهم الله تعالى ان الدخول ثابت بالنص لان النكاح يستعمل لمعنيين
الوطى حقيقة لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون لانه ماخوذ من الضم والجمع
وانما يتحقق ذلك حقيقة فى الوطى لما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك
سمى جماعا ولمعنى العقد مجازا لانه سبب يوصل الى الوطى ويحمل ههنا على الوطى
لان العقد مستفاد من لفظ الزوج لانه انما يكون زوجا بعد انعقاد العقد بينهما
فلو اريد به العقد لكان اعادة وحمل الكلام على الافادة اولى من حمله على الاعادة
واما اسناد الوطى الى المراة فمن باب المجازات باعتبار التمكين كما اسند الزنا
الذى هو الوطى الحرام اليها على اسلوب قولهم نهاره صايم وليله قايم وثانيهما
وقال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من المشاهير فلا يلزم قيد
الكتاب بخبر الواحد وهو مذهب الجمهور ان قيد الدخول ثبت بالخبر و هو

خبر مشهور يصح به الزيادة على كتاب الله تعالى بمثله كما سيأتي في باب السنة ان شاء
الله تعالى قال شيخ الاسلام صاحب الهداية يزاد على النص بالخبر المشهور وهو قوله
عليه السلام لا تحل للاول حتى تذوق من عسيلته روي بروايات فلا يكون هذا
تقييد الكتاب بخبر الواحد كذا قالوا لكن البيان في اثبات انه مشهور التزام
الخصم قبوله **فصل** في المشترك والمأول المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين
او لمعاني مختلفة الحقايق ومثاله قولنا جارية فانه يتناول الامة والسفينة والمشتري
يتناول قابل البيع وكوكب السماء وقولنا باين فانه يحتمل معنى البيان والبين
اي المشترك فيه لان مفهوماته مشتركة والصيغة مشترك فيها ما وضع لمعنيين
مختلفين حقيقة اي ماهية وذاتا كالجارية للامة والسفينة او لمعاني مختلفة
الحقايق كالعين للباصرة والينبوع والثمر والذهب والمال والجاسوس وغيرها
غير ذلك والمراد بالمعنى ههنا مفهوم اللفظ على ما عليه الاستعمال العام الشايع
في المعنى عينا كان او عرضا ولهذا اتى بمثاليهما فالجارية والمشتري من قبيل
الاعيان والباين من قبيل المعاني لان البين والبيان كلا منهما عرض ومعنى
فان قلت حد المشترك صادق على المأول لانه موضوع لمعنيين مختلفين

والمأول قسيم المشترك في الاصطلاح ولهذا ذكرا متقابلين قلت المراد من المشترك
ما وضع لمعنيين مختلفين من غير ترجيح احدهما على الآخر بدلالة ذكر الترجيح
في المأول فيعتبر نفي الترجيح في المشترك قضية التقابل بينهما لا يقال كثيرا ما يذكر
الشيئان المطلق والمقيد ويقصد بترك القيد في المطلق اطلاقه عنه فاي
يصلح تقييد احدهما بقيد الآخر والتقابل واقع بين المطلق والمقيد لانا نقول
اذا وضح امرهما عرفا واصطلاحا في اقسامهما طرفي النفي والاثبات في قيد دل تقييد
احدهما بقيد الآخر بضده فان قلت يدخل في هذا الحد التثنية مثل جسمين او حيوانين
للبقر والانسان والجمع مثل اجسام واشياء فانهما موضوعان للماهيات المختلفة
مع انهما ليسا من المشترك قلت لا نسلم ان التثنية موضوعة بازاء المعنيين بل بازاء
الشيئين جميعا فكانا جميعا مفهوم الواحد وكل واحد من فردي التثنية من اجزاء
المعنى الواحد وكذا الجمع فان قلت ما ذكرت من الفرق يستقيم في التثنية واما في الجمع
فلا يستقيم لان كل واحد من افراد جموعه مفهوم تام لا بعض المفهوم على ما سبق تمامه
في الفرق بين التثنية والجمع فلفظ الاجسام يتناول الحيوانات والاحجار والاشجار
وضعا مع اختلاف حقايقها وهو ليس بمشترك بل عام وايضا يخرج من الحد مثل زيد اذا

اشترك به انسانان فانه مشترك مع انه لم يتناول مختلفة الحقيقة اذ حقيقة كل واحد
منهما واحدة والجواب عنهما ان المراد باختلاف معنييه حقيقة ان لا يجمعهما حقيقة مفهوم
اللفظ كالعين مثلا فانه ليس له مفهوم يشتمل الشمس والينبوع بخلاف لفظ الاجسام
فان له معنى وهو حقيقة الجسمية يتناول الاجسام المختلفة الماهيات فكذلك زيد المشترك
لا ينطلق على فردين يجمعهما حقيقة مفهوم زيد فكان هذا داخلا في المشترك ولفظ الاجسام
خارجا عنه وانما فسرنا الاختلاف به لان كل شيئين اذا اختلفا في معنى لا بد ان يتفقا في معنى
آخر فلا يستقيم ان يراد اختلافهما في مطلق المعنى فوجب تعيين معنى ليختلفا فيه فاذا نظرنا في
السابق في الاعتبار هو مفهوم اللفظ فعين لذلك فلان المعنيين اذا اتفقا في حقيقة
مفهوم اللفظ لا يعبأ باختلافهما في ماهيتهما فاذا لا يحصل الاختلاف بينهما الا باختلافهما
في حقيقة مفهوم اللفظ قال وحكم المشترك انه اذا تعين الواحد مرادا به سقط اعتبار
ارادة غيره ولهذا اجمع العلماء على ان الاقراء المذكورة في كتاب الله تعالى محمولة اما على
الحيض كما هو مذهبنا او على الطهر كما هو مذهب الشافعي رح ولما كان المشترك يحتمل
واحدا من الجملة غير عين كان حكمه التوقف بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه
فاذا تعين هذا الواحد مرادا بدليل من الادلة سقط اعتبار ارادة غيره فلا يجوز ان

يراد به كل واحد من معنييه او معانيه معا عندنا خلافا للشافعي رح ومن تبعه
متمسكين بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس
والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فالسجود مشترك بين معنيين
مختلفين وضع الجبهة وهو سجود الناس والخضوع مع التذلل وهو سجود غير
العقلاء وقد اريد المعنيان هنا حيث اسند السجود الى الناس وغير العقلاء ولنا
ان ارادة كل واحد من المعنيين جمع بين المتنافيين لان كل واحد من معنييه
تمام مفهوم اللفظ فاستعماله في احدهما يستلزم عدم ارادة الآخر واستعماله في الآخر
يستلزم عدم ارادة الاول فاستعماله فيهما يستلزم ان يكون كل واحد من مفهوميه
مرادا وغير مراد توضيحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعنى والكسوة الواحدة لا يجوز ان
يلبسها شخصان كل واحد بكمالها في زمان واحد فكذلك لا يجوز ان يدل اللفظ
الواحد على مفهوميه معا في زمان واحد بحيث يكون كل منهما تمام معناه والجواب
من الاية ان المراد بالسجود الخضوع والانقياد وهو يعم الجميع على ما قيل وقوله ولهذا
اجمع العلماء تاييد لهذا الاصل واستدلال بدلالة الاجماع وبيان ذلك ان العلماء
من الصدر الاول ومن بعدهم اختلفوا في ان المراد بالقرء الحيض والاطهار فذهب

الخلفاء الراشدين وابو الدرداء رضى الله عنهم الحيض ومذهب زيد بن ثابت
وعبد الله ابن عمر وعايشة رضى الله عنهم الاطهار وعلى هذا الاختلاف اهل القرون
التى بعدهم والامة اذا اختلفت على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل
فكذلك هذا الاختلاف على ارادتهما من لفظ القرء باطل باجماعهم لان المحلق لا
يعدوهم لما تقرر فى محله فهذه صورة الاجماع ثم هذا الاجماع يدل على ان المشترك
لا يستعمل المعنيين لانه لو كان مستعملا لهما معا لما هجر المعنى الثانى بعد ان كان مطلوبا
اللفظ مع المعنى الاول كيف والباب باب الاحتياط فلا سبيل الى ترك احدهما هنا
هو معنى دلالة الاجماع قال محمد اذا اوصى لموالى بنى فلان ولبنى فلان موالى من
اعلى وموالى من اسفل بطلت الوصية فى حق الفريقين لاستحالة الجمع بينهما
وعدم الرجحان وهذا بغير الواو كما وقع فى النسخ استيناف من الكلام لبيان ان
هذا اى عدم الجمع بين مفهومى المشترك مذهب اصحابنا استنباطا من مسائلهم
وفى بعض النسخ ولهذا قال محمد اذا اوصى لموالى بنى فلان ولهم موالى من اعلى
وهم الذين اعتقوا بنى فلان وموالى من اسفل وهم الذين اعتقهم بنو فلان
ولفظ الموالى مشترك بينهما فمات الموصى قبل البيان بطلت الوصية فى حق

الفريقين

الفريقين لجهالة الموصى له لان احدهما غير عين لاستحالة الجمع لان المشترك لا
عموم له وعدم الرجحان لعدم المرجح والترجيح بلا مرجح باطل ولا يرد نقضا على هذا
الاصل وهو ان لا عموم للمشترك او على تعليل هذه المسئلة وهو قوله لاستحالة الجمع ما
لو حلف لا يكلم موالى بنى فلان فانه يتناول بيمينه الاعلى والاسفل والجواب
ان منهم من جوز تعميم المشترك فى النفى فعلى قولهم لا يرد النقض واما على قول الاكثر
فان المعنى الذى دعاه الى اليمين بغضه اياهم وهو غير متفاوت فيهما فدل على
ان المراد لا اكلم من بينه وبين بنى فلان ولاء العتاقة وهو يعمهما وهذا من قبيل
ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم او يقال ان احدهما مراد بعبارته والاخر بدلالته
لما ذكرنا من معنى البغض وهذا كمن حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها او عضها
ان كان بطريق الايلام حنث لان معنى الانتهاء عن الضرب هو الكف عن الايلام
فيحنث لوجود الايلام فان قلت قوله بطلت الوصية لاستحالة الجمع وعدم الرجحان
لا يستقيم لان الاعلى اولى لانه منعم وشكر المنعم واجب والاحسان لغيره مندوب
فصار صرفه الى اداء الواجب اولى فينبغى ان يجوز الوصية كما قال ابو يوسف
فيما روى عنه وايضا ينبغى ان يصح اذا اصطلحوا على الحد كما روى عن محمد لان بطلان

الوصية انما كان بجهالة الموصى له وبه يزول الجهالة كما فى مسئلة الاقرار لاحد
هذين قلت المقصود من ايراد هذه المسئلة الاستدلال لثبوت ان هذا الاصل وهو عدم العموم
هو المذهب لعلمائنا بتعليل هذه المسئلة بطريق الحكايات عنهم ههنا ولو تصدى
لاثبات هذه المسئلة ابتداء كان محلا لورود هذه النقوض وساير الاسولة ولئن
التزم الجواب فقال ان شكر المنعم انما يجب على بنى فلان لا على الموصى فكان الفريقان
عنده على السواء وعن الثانى بعد ان يكون المذكور فى الكتاب فيما اذا لم يصطلحا
على احد وفى ذلك يحصل الغرض من ثبوت المذهب فامعن النظر اليه ثم جواب هذه
المسئلة لا يختص بمحمد لكن تخصيصه فى الذكر لانه راوى عنهم قال وقال ابو
حنيفة رح اذا قال لزوجته انت على مثل امى او كامى لا يكون مظاهرا لان
اللفظ مشترك بين الكرامة والحرمة فلا يترجح جهة الحرمة الا بالنية وهو
قول ابى يوسف ايضا اى لو قال انت على مثل امى او كامى يرجع الى نيته لينكشف
حكمه فان قال اردت الكرامة فهو كما قال لان التكريم بالتشبيه فاش فى الكلام و
ان قال اردت الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وهو يتم التشبيه بعضو وهو
معنى الظهار ولكن ليس بصريح فيفتقر الى النية وان قال اردت الطلاق فهو طلاق

بائن

بائن لانه تشبيه بالام فى الحرمة فكانه قال انت على حرام ونوى الطلاق وان
لم يكن له نية فليس بشئ لان اللفظ مشترك بين المعانى الثلاثة فلا يترجح
احدها الا بالنية كذا فى الهداية وايراد هذه المسئلة لانتباه ان المذهب لهم عدم
الجمع بين معنيى المشترك لانه لو جاز الجمع ثبت المعانى الثلاثة ويثبت فيها الظهار
ايضا فان قيل متى اجتمع دليلا الحرمة والحل يترجح جانب الحرمة لقوله عليه السلام ما اجتمع
الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام على الحلال فينبغى ان يكون جهة الحرمة راجحة
على جهة الكرامة والجواب الاصل ان الثابت يقينا لا يزول بالشك والنكاح كان ثابتا
يقينا فلا يزول بالشك واما الحديث فيما اذا وقع التعارض بين دليلى الحرمة والحل
ولم يثبت الحل والحرمة كالصيد اذا رمى اليه ثم وقع فى الماء فانه لا يحل لوقوع التردد
فى حصول الموت انه بالرمى او بوقوعه فى الماء كذا فى بعض النسخ الا ان الشان فى ورود
هذه السوال وقد كشفنا عن وجهها فى مسئلة الاولى وعلى ان هذا قلنا اى على هذا
الاصل وهو اذا تعين احد معنييه مرادا سقط الاخر قلنا لا يجب النظير فى جزاء
الصيد بيانه اذا قتل المحرم صيدا فجزاؤه ان يقوم الصيد فى المكان الذى قتل فيه او فى
اقرب المواضع اذا كان فى بر فيقومه ذوا عدل ثم هو مخير فى الفداء ان شاء ابتاع بها

هديا وذبحان بلغت هديا وان شاء اشترى بها طعاما وتيصدق على كل
مسكين نصف صاع على ما ذكر في محله وقال محمد والشافعي رح يجب في الصيد النظير
ففي الظبي شاة وفي الارنب عناق بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم ومثله
من النعم ما يشبه المقتول صورة لان القيمة لا يكون نعما وما ليس له نظير عند محمد
كالحمام والعصفورة واشباه ذلك يجب فيه القيمة واما الشافعي فيوجب في الحمامة
شاة ويثبت المشابهة فيهما من حيث ان كلا منهما يعب ويهدر ولنا ان المثل
بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة وقد اريد به المثل من حيث المعنى بهذ
النص في قتل الحمام والعصفور ونحوهما بالاتفاق فلا يراد المثل من حيث الصورة اذ
لا عموم للمشترك اصلا فيسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع وفيه اعتراض من وجوه
احدها ان المثل في الاطلاق ينصرف الى الصوري لانه هو المماثل والمشابه واما القيمة
فانما يكون مثلا مجازا فلا يكون لفظ المثل مشتركا اذ المشترك لمعنيين كل منهما بطريق
الحقيقة وهذا حقيقة في النظير مجاز في غيره ولا يكون مشتركا وثانيهما لا نم ان القيمة
فيما لا نظير له كالحمام واجبة بهذا النص كيف وان الحمام والعصفور ليسا من النعم
فلا بينا ولهما النص فلا يكون المعنوي مرادا بالاتفاق وثالثها ان الصحابة رضي الله عنهم

ارجو

اوجبوا النظير من حيث الخلقة والنظير في النعامة والظبي وحمار الوحش والارنب
ولم ينقل فيه خلاف عن احد فكان اجماعا على ان الصوري هو المراد سواء كان
مشتركا او حقيقة او مجازا قال ثم اذا ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب
الراي اي بدليل ظني سواء كان خبر الواحد او قياس لان خبر الواحد ايضا
انما يفيد علم غالب الراي كما تقرر يصير ماولا وكذلك كل خفي ومشكل ومجمل اذا
ترجح بعض وجوهه بدليل ظني يصير ماولا وحكم الماول وجوب العمل به على احتمال
الغلط لان غالب الراي يحتمل السهو والغلط مثاله اي الماول في الحكميات ما قلنا
اذا اطلق الثمن في البيع بان لم يبين صفتها ولكن يبين القدر نحو ان يقول اشتريت
هذا الشيء بخمسة دراهم وفي البلد نقود كالمغربي والعلالي لان بعضها غالب كان
على نقد البلد غالب وذلك اي تعين غالب البلد بطريق التاويل لان الظاهر ان المراد من المطلق
هو المتعارف الغالب فيما بينهم فيصرف اليه تحريا للجواز ولو كانت النقود في البلد
مختلفة في المالية بان لم يكن بعضها غالبا فسد البيع لما ذكرنا من استحالة الجمع
وعدم الرجحان الا اذا بين احدها في المجلس يرتفع الجهالة المفضية الى النزاع
والفساد وانما كان لاجلها وحمل الاقراء على الحيض وحمل النكاح في الاية على

مع احتمال الخطاء

الوطي وحمل الكنايات في حال مذاكرة الكنايات على الطلاق من هذا القبيل وذلك
ان القرء مشترك بين الحيض والطهر فاولناه بالحيض بقرينة لفظ الثلاثة لما
قد سبق في بحث الخاص او بقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
وكذلك النكاح في قوله تعالى حتى تنكح مشترك بين النكاح والوطي فحمله بعض اصحابنا
رحمهم الله على الوطي بدلالة قوله تعالى زوجا تفاديا عن التكرار فان قيل النكاح
في الاصل وضع للضم على ما هي شواهد استعماله وهو موجود في الوطي حقيقة
وانما يستعمل بالعقد مجازا لانه سبب الوطي قال الشيخ فخر الاسلام النكاح حقيقة
وللعقد مجاز قلت قد اشترك فيه استعمالان شايعان للوطي والعقد على
السواء فكان محتملا لكل منهما عند الاطلاق على انه وان كان حقيقة في الوطي لكنه
زاحمه المجاز المتعارف في سبق الفهم اليه حتى كانت حقيقة للعقد كما كانت حقيقة
وضعية للوطي وهذا هو الاشتراك وكذلك كنايات الطلاق كالباين مثلا
لانه مشترك يحتمل ان يكون من البيان وان يكون من البين والذي من البين
يحتمل ان يكون معناه انها متمايزة عن النكاح او عن اقرانها في الحسن والجمال
او في النسب او غير ذلك وكذلك بتة وبتلة بمعنى القطع يحتمل المحتملات الكثيرة

لكنها

لكنها في غير حال مذاكرة الطلاق واما في حال مذاكرة الطلاق بان سالت هي
طلاقها او غيرها طلاقها تاولت بان المراد بها الانقطاع عن وصلة النكاح بدلالة
الحال وعلى هذا اي على ان المحتمل للشيئين يصرف الى احد محتمليه بدليل يفيد غلبة الظن
كما فعلنا في الفاظ المشترك قلنا في مسئلة الدين المانع من الزكوة يصرف الى ايسر المال
قضاء للدين وهي ان الرجل اذا كان له نصاب وعليه دين مستغرق ماله لا يجب
عليه الزكوة عندنا خلافا للشافعي رح واذا كان له نصب من الاموال بان كان له دراهم
ودنانير وعروض وسوايم والدين يستغرق بعضه يصرف اولا الى النقود لان قضاء
الدين منها ايسر لعدم الاحتياج فيه الى المبادلة ثم الى العروض لانها عرضة البيع
ثم الى ما بعده من الايسر والغرض من ايراده ههنا ان الدين يحتمل ان يقضى من
النقود ومن غيرها كاحتمال اللفظ المشترك احد معنييه واذا تاملنا راينا ان الدين انما
يمنع وجوب الزكوة تيسيرا للامر عليه فوجدنا ان صرفه الى ايسر المالين اولى تحقيقا للمعنى
اليسر وفرع محمد رح على هذا فقال اذا تزوج امراة على نصاب وله نصاب من
غنم ونصاب من الدراهم ينصرف الدين الى الدراهم حتى لو حال عليهما الحول
تجب الزكوة في نصاب الغنم ولا تجب في الدراهم اي فرع محمد رح على هذا الاصل

ان يصرف الدين وهو المهر الى الدراهم في المسألة المذكورة لانها ايسر قضاء الدين
من الغنم ولو ترجح بعض وجوه المشترك ببيان من قبل المتكلم كان مفسرا وحكمه انه
يجب العمل به يقينا ومثاله اذا قال لفلان علي عشرة دراهم من نقد بخارا فقوله من
نقد بخارا تفسير له ولولا ذلك لكان منصرفا الى غالب نقد البلد بطريق التاويل
فيترجح المفسر فلا يجب نقد البلد وانما سمي به لانه عرف بدليل قاطع والتفسير هو الكشف التام
الذي لا شبهة فيه وانما ماخوذ من قولهم سفر الصبح اذا اضاء فظهر ظهورا منتشرا لا شبهة فيه
وانما ذكره لتبيين المأول وتمييزه عن المفسر تمييزا تاما وهو ان المأول هو ما يترجح من المشترك
بعض وجوهه بغالب الرأي حتى لو ترجح بدليل قاطع لم يكن مأولا بل كان مفسرا وقوله
من قبل المتكلم اعم من ان يصرح المتكلم بان المراد هذا ومن ان يدل من جهته قطعا
دليل في الكلام او خارجه على ان المراد هذا قوله فيترجح المفسر على المأول فان قلت
اين التعارض بينهما فيترجح المفسر قلت لا تعارض بينهما حقيقة وظاهرا ولكنهما تعارضا
معنى وتقديرا وبيانه ان كلامه قبل قوله من نقد بخارا يحتمل نقودا فكان يترجح نقد البلد
بغالب الرأي فاذا بين نقد بخارا ترجح ذلك على نقد البلد يقينا **فصل** في
الحقيقة والمجاز كل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء شيء فهو حقيقة له اي لذلك الشيء

ولو استعمل اي اللفظ في غيره اي غير موضوعه يكون مجازا الوضع تعيين اللفظ بازاء
المعنى بنفسه اي ليدل عليه بنفسه بلا واسطة قرينة وهذا كالاسد فانه موضوع للهيكل
المخصوص بحيث يدل عليه عند الاطلاق بلا انضمام قرينة فكان حقيقة فيه ولو استعمل في
الرجل الشجاع كان مجازا فاذا عرفت معنى الوضع واعلم ان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية
وعرفية لان معنى كونه موضوعا انه آلة متعين ليدل عليه وتعيينها لا بد له من واضع فان كان الواضع
واضع اللغة كالانسان في الحيوان الناطق فهو حقيقة لغوية وان كان في الشرع كالصلوة
في العبادة المخصوصة فهو حقيقة شرعية وان كان في العرف فهو حقيقة عرفية سواء كان
العرف العام كالدابة لذوات الاربع او خاصا بان اصطلح عليه بعض الاقوام ومنه اصطلاحات
الفقهاء واهل الادب وغيرهم هذا ما عليه عامة المحققين من الفقهاء واصحاب المعاني وغيرهم
واما المصنف فقيده بواضع اللغة وهو لا يشمل الحقيقة الشرعية والعرفية مع انهما من انواع الحقيقة
واحتمل انه اختار مذهب بعض المشايخ وهو ان الاسم اللغوي اذا استعمل في المعنى الشرعي لا يصير
حقيقة شرعية ولكن يصير مجازا وهكذا قال صاحب الميزان بعد ذكر تعريفات القوم واختلاف
عباراتهم فيه وفي هذه العبارة خلل والاصح ان يقال الحقيقة ما وضعه واضع اللغة في الاصل
الا انه قال بعد ذكر هذا والصحيح قول العامة ويمكن ان يقال المراد باللغة ما استعمله كل من الالفاظ

في مخاطباتهم اذ هي مشتقة من لغي اذا تكلم وكذلك اللغى لصوت مثل الوغى ويقال ايضا لغا به
بالكسر اذا لهج به وبهذا المعنى يعم اللغة الشرعية والعرفية ايضا فان قيل ينبغي ان يقول كل لفظ وضعه
واضع اللغة بازاء شيء ويراد به ذلك الشيء ليتم الحد لان اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة
ولا مجازا ولهذا قال الشيخ فخر الاسلام في تعريف الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع
له قلت لا نسلم انه قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة الا يرى الى ما قال الشيخ شمس الائمة السرخسي
الحقيقة اسم لكل لفظ موضوع في الاصل لشيء معلوم سماه حقيقة بدون قيد الاستعمال
فان قيل الهزل داخل في تعريف المجاز لانه ما يراد به غير ما وضع له فلو قال ولو استعمل في غيره
لمناسبة بينهما لتم الحد قلت انه وان لم يصرح بالمناسبة لكنه مراد ثابت تقديرا اذ المجاز
مشتهر فيما بينهم بانه استعارة بغير ما وضع له اللفظ لعلاقة بينهما ولذا ترك التصريح بها
اكتفاء بشهرته فيما بينهم قال ثم الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان ارادة من لفظ واحد
في وقت واحد قيد بالارادة احترازا عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما في
الاستيمان على الابناء فانه يدخل بنو الابناء في الامان ايضا احتياطا للشبهة التناول
وعن اجتماعهما من حيث احتمال اللفظ اياهما وقال الشافعي رح جاز ارادتهما معا الا ان المجاز
يصلح مدلولا للفظ كالحقيقة ولا مانع عن ارادتهما معا الا يرى انه لو قال لا تنكح ما نكح

ابوك ويراد به العقد والوطي لم يعترض استحالة كما لو صرح وقيل لا تنكح ما نكح
ابوك عقدا ولا وطيا فانه صح من غير استحالة ولنا ان الحقيقة ثابتة ومستقر
في موضعه ومحله والمجاز متجاوز عن محله والشيء الواحد يستحيل ان يستقر في محله و
يتجاوز عنه في حالة واحدة كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا ومستعيرا
في حالة الواحدة لكن هذا الوجه لما كان محلا للاعتراض والجواب صفحنا عنهما حذرا من
التطويل الى الوجه المختار لاكثر المحققين ان اهل اللغة لم يستعملوا اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي معا اصلا فكان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا يجوز قال ولهذا قلنا
لما اريد ما يدخل في الصاع بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين سقط اعتبار نفس الصاع حتى جاز بيع الواحد منه بالاثنين قولنا جمعا اي لاجل
ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان اجمع العلماء على ان نفس الصاع وهو الخشبة المنقورة
جاز بيعه بجنسه متفاضلا لعدم دخوله تحت النهي وهو قوله عليه السلام لا
تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لان الصاع حقيقة المكيال من الخشبة
المنقورة ويراد به ما يحله مجازا وقد اريد به ما يحله اجماعا فلا يكون عينها مرادا
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا الاصل مسئلة وهي انه اذا قال الرجل

زينب طالق وله امراة معروفة بهذا الاسم فقال لي امراة اخرى وعنيت اياها يقع
الطلاق على تلك وعلى المعروفة جميعا وهذا جمع بينهما ولئن قيل لعل اسم الاخرى ايضا
زينب فينتقض بما اصل المشترك انه لا عموم له قال ولما اريد الوقاع من اية الملامسة
سقط اعتبار ارادة المس باليد اي لاجل ان الجمع بينهما مستحيل قلنا ان مس المراة باليد
لا يراد من اية الملامسة وهو قوله تعالى او لامستم النساء الاية بيانه انه علل اللمس من النواقض
ونقل عن الشافعي رح انه قال احمل اية اللمس على المس حقيقة والوطي مجازا قلت ان اللمس حقيقة
في المس باليد ومجاز في الوقاع وقد اريد به الوقاع بالاتفاق حتى جاز للجنب التيمم بهذا النص
فلا يراد به المس لئلا يجتمع الحقيقة والمجاز وقد اثبتنا ان الجمع بينهما لا يجوز قال محمد
ان اوصى لمواليه وله موالي اعتقهم ولمواليه موالي اعتقوهم كانت الوصية لمواليه دون
موالي مواليه هذا اذا كان الرجل من الاصل واذا كان له مولى على كانت الوصية باطلة
لاشتراك المولى بين الاعلى والاسفل وقد سبق وانما كانت لمواليه دون موالي مواليه
لان الفريق الاول ينسبون اليه حقيقة والثاني انما ينسبون اليه مجازا لانه سبب لعتقهم
لانه حين اعتق الاول قد رهم بعتقهم على اعتاق الثاني فاعتقوهم فكان اعتاقه اياهم
سببا للعتق الثاني وكان الثاني مجازا معتق الرجل فاذا اريد الاول سقط اعتبار ارادة

وبشكل على هذا الاستيمان على مواليه فانه يدخل موالي مواليه ايضا وسياتي الجواب عنه
قال وفي السير الكبير لو استامن اهل الحرب على ابائهم لا يدخل الاجداد في الامان ولو استامنوا
على امهاتهم لا يثبت الامان في حق الجدات وهذا لان اسم الاب والام حقيقة في الوالد والوالدة
ويقال للاب حد والجد على سبيل المجاز ولهذا يصح ان يقال للجد انه ليس باب ولا يصح نفيه عن الوالد وقد
اريدت الاباء والامهات في الاستيمان عليهم فلا يكون الاجداد والجدات مرادة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
ويشكل على هذا انه اريدت بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الام والجدة حتى حرمتا جميعا بهذا النص
حرمة الام بعبارة النص وحرمة الجدة بدلالة النص وحرمة الجدة بدلالة النص لمعنى الجزئية وقيل اريد بالام
الاصول بالاجماع وهي تعمهما وكان هذا عملا بعموم المجاز قال وعلى هذا اذا اوصى لابكار بني فلان لا تدخل
المصابة التي ازيلت بكارتها بالفجور حكمها حكم الابكار في الاستيذان وجعل سكوتها رضا في التزويج
عند ابي حنيفة وقالا رحمهم الله هي كالثيب ولهذا لا تدخل في الوصية للابكار وقال الامام انها لا تدخل
لان البكر حقيقة في غير المصابة وانما سميت المصابة بالزنا بكرا مجازا لانها لم تتزوج وزادت حياء على الابكار ولهذه
الفاحشة كانت ستيحين في خفاء امرها والحقيقة اريدت بهذا اللفظ فلا يكون هذه المصابة مرادة لئلا
يلزم الجمع بينهما ولو اوصى لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كانت الوصية لبنيه دون بني بنيه لان الابن
حقيقة في الولد مجاز في ولد الولد وقد اريدت الحقيقة فلا يكون المجاز مرادا لئلا يجتمعا وهذا قول ابي حنيفة

وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فينطلق اسم البنين في العرف على الفريقين وهو نظير ما قدمناه
في مسئلة الحنطة والشرب من الفرات يرد عليه اعتراض مسئلة الاستيمان على الابناء فانه يدخل بنو الابناء
في الامان وهذا جمع بينهما وجوابه ان اسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع الا ان الحقيقة تقدمت
على المجاز في كونها مرادة فبقي مجرد الظاهر شبهة التناول والشبهة فيما يحتاط لحقنه بالحقيقة والامان مما
يثبت بالشبهات لما فيه من حقن الدم والاصل في الدماء ان يكون محقونة ولهذا يثبت بمجرد الاشارة
اذا دعى الكافر بها وهي صورة المسالمة ولا يعتبر هذه الشبهة في الوصية لانها لا يثبت بالشبهات فلا يثبت
فيها الا بالحقيقة وكذا اسم المولى ينطلق على موالي الموالي فيدخلون في الاستيمان كما قررنا وقال لو حلف
لا ينكح فلانة وهي اجنبية كان ذلك على العقد فلو زنى بها لا يحنث لان النكاح حقيقة في احد الشيئين من
الوطي والعقد فاذا اريد احدهما وهو العقد لا يراد الاخر لئلا يجتمعا فان قيل كيف يقع لفظ النكاح على العقد
وهو حقيقة في الوطي واللفظ عند الاطلاق انما يقع على الحقيقة وقوله وكان ذلك على العقد يشير الى انه
حقيقة فيه وهو مخالف لما عليه فخر الاسلام من ان النكاح حقيقة في الوطي مجاز في العقد كما زعمي حرة
وغيره من الفقهاء على انه يناقض ما ذكر في بحث المؤول انه مشترك ما اول بالوطي قلت انما يقع على العقد
لانه اضيف الى الاجنبية وهي ليست لمحل الوطي لكنه في العرف يراد به العقد فصار حقيقة عرفية وبالنظر الى
ان كلا منهما حقيقة محتمل اللفظ احتمالا على السواء كان مشتركا وبالنظر الى الاصل وضعه كان حقيقة في الوطي

مجازا في العقد وان كان متعارفا اما تعيين العقد في الحلف لان مبنى الايمان على العرف ولان
وطي الاجنبية مهجورة شرعا فكان متروكا في العادة قال واذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان يحنث لو دخلها حافيا او راكبا وكذا لو حلف لا يسكن دار فلان يحنث لو كانت
الدار ملكا لفلان او كانت باجرة وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وكذا لو قال
عبده حر يوم يقدم زيد فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث هذه نقوض يرد على الاصل
وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز مستحيل منها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان
يحنث اذا دخلها حافيا او متنعلا او راكبا ووضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في
الراكب ومنها اذا حلف لا ادخل دار فلان يقع على المملوكة لان الاضافة بمعنى اللام وهي
للملك واما مسكونة باجرة واعارة فانما يراد به مجازا وقد قلتم انه يحنث اذا دخل اي دار
يسكنها الفلان مملوكة كانت او مستعارة او مستاجرة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز
ومنها اذا قال عبده حر يوم يقدم فلان فانه يعتق سواء قدم ليلا او نهارا وهو جمع بينهما
لان اليوم للنهار حقيقة والليل مجازا وهذا اي ارادتهما معا اذا لم يكن له نية فانه ان
نوى حقيقة كلامه يصدق في هذه المسائل كلها قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول
بحكم العرف والدخول لا يتفاوت بين الفصلين ودار فلان صار مجازا عن دار مسكونة له

وذلك لا يتفاوت بين ان يكون ملكا له او كانت باجرة واليوم في مسئلة القدوم عبارة
عن مطلق الوقت لان اليوم اذا اضيف الى فعل لا يمتد يكون عبارة عن مطلق الوقت لما عرف
فكان الحنث بهذا الطريق لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الاول ان وضع
القدم يراد به الدخول عرفا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لا وضع القدم بعينه حتى
لو وضع القدم ولم يدخل لا يحنث لان مقصود الحالف الامتناع من الدخول فصار
كانه قال لا يدخل والدخول عام يوجد حافيا ومتنعلا وراكبا فيعم الحنث بعموم المجاز لا
بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز وعن الثاني بان دار فلان يراد بها نسبة السكنى
مجازا لان الباعث له على هذا الحلف هو الغيظ اللاحق من فلان وانما يجوز ذلك على الامتناع
من دخول دار يسكنها فلان ومن ملاقاته فصار كانه قال دار يسكن فيها فلان وهو يعم
المملوكة والمستعارة فاذا دخل دارا مملوكة لفلان وهو ساكن فانما يحنث لوجود السكنى لا
بوجود الملك ولهذا لو كانت دار مملوكة لفلان وهو غير ساكن فيها لا يحنث كذا ذكر شمس الائمة
في اصول الفقه فكان عموم عموم الحنث لعموم نسبة السكنى مجازا عاما لا بطريق الجمع بينهما
فان قلت ذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية يحنث ايضا
لو دخل دارا مملوكة لفلان وان لم يسكنها فلان وهذا هو الجمع بين الحقيقة والمجاز

قلت

قلت على هذه الرواية يجعل قوله دار فلان عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة
بالسكنى والملك كذا قيل وعن الثالث ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد كالدخول والخروج
يراد به الوقت المطلق في العرف والاستعمال واذا قرن بفعل يمتد كاللبس والصوم والركوب
يراد به النهار وهذا لان ذكر اليوم لظرفية الفعل المقترن به فاذا كان الفعل ممتدا
يقتضي ظرفا ممتدا وهو النهار واذا كان غير ممتد يكفي له نفس الظرف وهو مطلق
الوقت والوقت يعم الليل والنهار بخلاف ما اذا قال ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول
النهار لانه اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره فثبت ان عموم المجاز الحنث في هذه المسائل
بطريق ترك الحقيقة الى عموم المجاز لا بطريق الجمع بينهما لكن ترك الحقيقة في الاولى
والثالثة بالعرف والعادة وفي الثانية بدلالة من قبل المتكلم فاعرف ولقائل ان يقول
ما ذكرتم ينتقض بقوله لها امرك بيدك يوم يقدم فلان فانه يريد به بياض النهار
قلت المراد بالفعل المقترن باليوم المظروف العامل فيه لا المضاف اليه وهو الجزء
في مسئلتنا عتق عبده حر يوم يقدم فلان وهو لا يمتد وفي هذه المسائل هو الامر باليد وهو
مما يمتد ولقائل ان يقول هذا خلاف ما ذكر في الكتاب ومع ذلك ينتقض بقوله انت
طالق يوم لا اطلقك فانه يراد به بياض النهار مع ان الطلاق غير ممتد قال ثم الحقيقة على انواع

متعذرة وهي ما لا يمكن الوصول اليه الا بكلفة ومشقة كاكل النخلة فانه لا يؤكل عينها
الا بمشقة وكلفة ومهجورة وهي ما ترك الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم
ومستعملة بخلافهما اي ما تيسر الوصول اليه ولا يترك الناس ففي القسمين الاوليين يصار
الى المجاز بالاتفاق اذ لم يبق سوى الحقيقة لان هذه الحقيقة لا تزاحم المجاز اذ الكلام
عند الاطلاق لا ينصرف اليهما لتعذر الوصول اليها ولهجرانها في العادة فيصار الى المجاز
حذرا عن الالغاء في كلام العاقل البالغ نظير المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه
الشجرة او من هذه القدر ينصرف ذلك الى ثمرة الشجرة وما يحل في القدر حتى لو
اكل من عين الشجرة او من عين القدر بنوع تكلف لا يحنث فان حقيقة الكلام
فيهما اكل عين الشجرة واكل عين القدر واكلها متعذر لا يتيسر الوصول الا بكلفة
ومشقة فيصار الى المجاز في المسئلتين اي اكل الثمرة واكل ما يطبخ في القدر
قالوا اذا كانت الشجرة ماكولة كقصب السكر فيمينه على عينها وان لم يؤكل فعلى
ثمرتها وان لم يكن لها ثمرة فالخلاف فعلى ثمنها وانما قلنا حقيقة الكلام فيهما
اكل عين الشجرة والقدر متعذر لان من للتبعيض وكان معناه لا ياكل بعد البيع
بعض الشجرة او القدر ولقائل ان يقول من اصلها لابتداء الغاية وغيرها

من الحق

من المعاني المجاز عنده على ما عرف من اللغة هب انه حقيقة للتبعيض ايضا لكن لا يخفى
ان قوله لا ياكل من هذه القدر انه لا يستقيم فيه معنى التبعيض وغيره من الابتداء
فاذا كان المناسب الابتداء كانت هي في المثال بطريق الحقيقة فلا يكون حقيقة في
الكلام اكل عين القدر بل يكون حقيقة اكل ما فيها منها قال وعلى هذا قلنا اي على ان
المتعذرة والمهجورة يصار الى المجاز بالاتفاق قلنا اذا حلف لا يشرب من هذه البئر
ينصرف ذلك الى الاغتراف مع ان حقيقة الكرع لان من للابتداء الغاية فيقتضي
ان يكون ابتداء شربه من البئر وذلك في الكرع لا غير لكنه متعذر فترك الى المجاز حتى
لو فرضنا انه لو كرع بنوع تكلف لا يحنث بالاتفاق لان الحقيقة اذا صارت موجودة
لم تبق متعذرة فكان اعتبارها اولى وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفمه
من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء وغرفت الماء بيدي غرفا واغترفت منه
قيل هذا اذا لم يكن البئر ملآء وان كان ملآء فيمينه يقع على الكرع عند الامام وعندهما على
الاغتراف ونظير المهجورة اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان ارادة وضع القدم
مهجورة عادة لان الناس ما تعارفوا منه الامتناع من وضع القدم بل عن الدخول وهو المجاز
المتعارف فيحنث كيف دخل وفي قوله ارادة وضع القدم اشارة الى ان المعتبر الهجران في الارادة

لا في العمل وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة المهجورة متى وكة قلنا التوكيل بالخصومة ينصرف
الى مطلق جواب الخصم حتى يسع للوكيل ان يجيب بنعم كما يسعه ان يجيب بلا لان التوكيل بنفس
الخصومة مهجورة شرعا وعادة وبيانه اى وكل رجلا بالخصومة فاقر على موكله
بلزوم المدعى به ففي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف رح الاول وزفر والشافعي لا
بالخصومة وهو المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فلا يصح لانه خلاف ما
امر به وفي الاستحسان يجوز وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لان حقيقة الخصومة
مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا والمهجورة شرعا كالمهجورة عادة لان الظاهر من
حال المسلمين ان يمتنعوا عن مهجورة الشرع لديانتهم وعقلهم فترك الحقيقة ويراد
بها جواب الخصم وهو باطلاق قد يتناول الاقرار والانكار وهذا من قبيل اطلاق اسم السبب
على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار
بعض الجواب ويرد نقضا عليه قوله لا ياكل لحما فانه يحنث باكل لحم الآدمي مع ان اكل لحمه
مهجور شرعا وقوله لله على صوم هذه السنة فانه يتناول الايام المنهية حيث يجب قضاؤها
ولو كان المهجور شرعا متروكا وكان ينبغي ان يترك الحقيقة في اللحم وان يراد اكثر السنة
تركا للحقيقة كما في قوله لا يضع قدمه ولا يشرب من هذه البئر قال ولو كانت الحقيقة

مستعملة

مستعملة فان لم يكن لها مجاز متعارف اى متبادر الى الفهم فالحقيقة اولى بلا خلاف
كما في اكثر الحقائق وان كان لها مجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رح لان
العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى الخلف عند وجوده وعندهما العمل بعموم المجاز اولى
لان المقصود هو المعنى والمعنى المجازي هنا راجح لانه شامل للدخول حكم الحقيقة تحت
فكان اولى مثاله لو حلف لا ياكل من هذه الحنطة ينصرف ذلك الى عينها عنده
حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده لان الحقيقة مستعملة لان الحنطة
عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد يوكل ايضا
نياً حباً حباً عند الضرورة فكانت اولى حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا
يحنث لانه ليس باكل الحنطة حقيقة وعندهما ينصرف الى ما تضمنه الحنطة بطريق
عموم المجاز فيحنث باكلها وباكل الخبز الحاصل منها المتعارف اذ المفهوم من قولهم
اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير
ويشكل على هذا ما اذا حلف على حنطة لا بعينها فان قوله كقولهما على ما روى وكذا
مسئلة الشرب وهو ما لو حلف لا يشرب من الفرات فان عنده ينصرف الى الشرب
منها الى كرعا لان ذلك حقيقة كلامه لان من لابتداء الغاية والتبعيض فيقتضي

من الاجزاء الى الحقيقة

ان يكون ابتداء شربه منها وذلك في الكرع وهي مستعملة في عادتهم فينصرف اللفظ
اليه وعندهما يقع على شرب مائها لانه هو المتعارف من هذا الكلام يقال بنو فلان يشربون
من الوادي او من الفرات ويراد شرب مائها على الاطلاق فيحمل عليه بعمومه ويشكل على هذا
الاصل اي ان الحقيقة المستعملة اولى بما اذا حلف لا ياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم اعتبارا
للعرف وبما اذا حلف لا ياكل الشوي فانه على اللحم ايضا دون الباذنجان والجزر لانه يراد به اللحم
المشوي عند الاطلاق فان الحقيقة وهي مطلق المطبوخ والمشوي مستعملة لان غير اللحم
ايضا يطبخ ويشوى فيوكل مع انها تركت بالعرف قال ثم المجاز عند ابي حنيفة رح خلف
عن الحقيقة في حق اللفظ وعندهما خلف عن الحقيقة في حق الحكم حتى لو كانت الحقيقة ممكنة
الا انه امتنع العمل بها لمانع يصار الى المجاز والا صار الكلام لغوا وعنده يصار الى المجاز وان
لم يكن الحقيقة ممكنة في نفسها اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه
لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل بها وفي انه لا بد لثبوت الخلف من تصور
الاصل وفي ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى ولهذا قالوا الحقيقة
لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا وانما الخلاف في جهة الخلفية فعنده خلف
عنها في التكلم وعندهما في الحكم توضيحه ان عنده التكلم بقوله هذا اسد الشجاع خلف

ينصرف الى المجاز اتفاقا ... وهو شرب مائها في طرفي كان ...

عن التكلم

عن التكلم بقوله هذا اسد الشجاع للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم
وهو الشجاعة ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم وعندهما هذا اسد الشجاع خلف في اثبات
الشجاعة عن قوله هذا اسد للهيكل في اثبات الاسدية هذا هو المراد من خلفية حكم المجاز عن
حكم الحقيقة عندهما لما تقرر انهما من اوصاف اللفظ اتفاقا وليس المراد ان الشجاعة الشجاع
خلف عن اسدية الهيكل هذا ما اختاره المحققون في تفسير الخلفية على القولين لهما
ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى
من اعتباره في غيره وللامام ان الحقيقة والمجاز من جنس اللفظ باجماع اهل اللغة فكانت
المجازية لفظ تخلف عن لفظ الحقيقة ويظهر ثمرة الخلاف في انه يشترط لثبوت المجاز امكان
الحقيقة في نفسها عندهما حتى لو لم يكن ممكنة لا يصار الى المجاز وصار الكلام لغوا وعنده
يصار الى المجاز وان لم يكن ممكنة في نفسها مثاله اذا قال العبد الذي لا يولد مثله لمثله هذا
ابني لا يصار الى المجاز ويلغو الكلام عندهما وهو قوله الاول لان هذا الكلام لا ينعقد لايجاب
حكم الحقيقة وهو البنوة لاستحالتها ههنا فلا يثبت به الحرية خلفا عنها وعنده يصار الى
المجاز وهو العتق حتى يعتق العبد لصحة اللفظ لان المجاز خلف عنها في التكلم وقوله هذا
ابني كلام صحيح موضوع لثبوت المعنى بصيغته وهو البنوة الا انه امتنع به الحقيقة ههنا

فيصار الى المجاز وهو العتق لانه لازم البنوة فيعتق كما اذا قال لعبده الذى يولد مثله وهو معروف النسب واما اشتراط امكان الحقيقة فى محل المجاز فغير صحيح الا يرى ان قوله هذا
اسد للشجاع استعارة صحيحة مع انه لا يتصور الاسدية تحقيقا فى الرجل الشجاع ويرد ذلك على
قوله لعبده الصغير هذا جدى فانه لا يعتق عليه مع ان لازم الجدية العتق وقد امتنع العمل
بها فكان ينبغى ان يثبت المجاز لكن الامام البزدوى ذكر انه لا رواية فى قوله هذا جدى فلا
يرد اشكالا على ذلك ويرد ايضا قوله لعبده هذا ابنتى فانه يلغو لامتناع الحقيقة ولا يصار
الى المجاز وهو العتق واجيب بان قوله هذا ابنتى اقرار بما هو سبب الحرية وحكم ثبوت
الحرية بجهة البنتية وهذا لذات ليست بمحل لتلك الحرية وفيه اشكال وهو ان قوله هذا ابنتى
كلام من مبتداء وخبر موضوع للايجاب بصيغته الا انه امتنع العمل بحقيقته فينبغى ان يصار
الى مجازها بعين ما ذكرتم فى قوله هذا ابنى المخلفة قال وعلى هذا الاصل المذكور وهو ان الخلف
فى التكلم او فى الحكم يخرج الحكم فى قوله له على الف او على هذا الجدار وقوله عبدى او حمار
حر فان حقيقة الكلام لزوم الالف على احدهما وحرية احدهما بلا تعين وهو فى نفسها ممكنة فى
لان احدهما وهو الجدار او الحمار محلا لثبوت الالف او ثبوت الحرية فعندهما يصير الكلام
لغوا كما فى المسئلة السابقة وعنده يصار الى المجاز وهو ان يراد به ما يحتمل الحرية ولزوم الالف

فيجعل

فيجعل كلمة او بمعنى الواو ولا يلزم على هذا هذا جواب سوال يرد على الاصل المذكور لا يبح
وهو انه اذا امتنع العمل بالحقيقة لمانع يصار الى المجاز بشرط صحة الحقيقة من حيث انه كلام تام مفيد
المعنى ما اذا قال لامرأته المعروفة النسب من غيره هذه ابنتى ولها نسب معروف من غيره
حيث لا تحرم عليه ولا يجعل ذلك مجازا من الطلاق لتعذر اثبات البنتية لثبوتها من غيره
حيث لا تحرم عليه ولا يجعل مجازا عن الحرمة مع انه كلام مفيد بنفسه بل صار الكلام لغوا سواء
كانت المرأة اصغر سنا منه او اكبر لان هذا اللفظ لو صح معناه لكان منافيا للنكاح فيكون منافيا
لحكمه وهو الطلاق وتقرير الجواب انه لا يمكن ان يجعل مجازا عن الطلاق المحرم لان حقيقة
البنتية وهى منافية للنكاح فكانت منافية لحكمه وهو الطلاق لانه من احكام النكاح فلا يصح
ان يذكر البنتية ويراد بها الطلاق لانهما متنافيان ولا استعارة مع وجود التنافى
بخلاف هذا ابنى فان البنوة لا تنافى ثبوت الملك للاب الا ترى ان الاب يملك الابن ثم يعتق
عليه اى على الاب لقوله عليه السلام من ملك ذى رحم محرم منه عتق عليه فلا يكون منافية للعتق
فيصح استعارتها للعتق ولقائل ان يعترض عليه من وجهين احدهما ان ثبوت هذه
المنافات لا ينافى وجود الاتصال بينهما بوجه خاص وهو مطلق الحرمة الا ترى ان
استعارة الاسد للانسان بجامع الشجاعة صحيحة مع تحقق التضاد والتنافى

بينهما اذ الناطق مع غير الناطق مما لا يجتمعان ومما يشعر بالاتصال بينهما انه اذا قال انت
على مثل امى ونوى به الطلاق يقع الطلاق تشبيها بالام فى الحرمة مع ان التنافى الذى فى هذه
ابنتى واقع فيه فعلم ان الاتصال والمناسبة مطلق الحرمة يكفى لثبوت الطلاق الا يرى ان
الاستعارة بين الهبة والصدقة صحيحة بجامع معنى التمليك مع ان التنافى بين لازمهما
واقع لان التمليك الثابت فى الهبة يستدعى صحة الرجوع والثابت بالصدقة يستدعى
عدم صحته فتنافيا مع جريان الاستعارة وثانيهما انه اذا تجاحد المتعاقدان فى البيع
يجعل ذلك مجازا عن الفسخ مع ان الجحود عدم البيع من الاصل وهو ينافى الفسخ الذى
يستلزم سبق البيع كذا فى بعض المنح **فصل** فى تعريف الاستعارة اعلم ان الاستعارة فى
احكام الشرع مطردة بطريقين احدهما وجود الاتصال بين العلة والحكم والثانى وجود
الاتصال بين السبب المحض والحكم وهى استعمال اللفظ للمعنى المجازى وذلك لاتصال ومناسبة
بينهما بين الشيئين اى الحقيقة والمجاز والمناسبة قد يكون من حيث المعنى كالشجاع يسمى
اسدا لوجود المعنى الخاص للاسد وهو الشجاعة وقد يكون من حيث الذات كما يسمى الحدث
غايطا والغايط فى كلام العرب المكان المطمئن من الارض ولكن بينهما اتصال من حيث الذات
لان كل من اراد ذلك الامر يختار مكانا مطمئنا فسمى باسم الغايط لاتصال ذاتيهما مجاورة

ثم لما

ثم لما رايت الاستعارة فى اللغة مسلكين فلها فى الالفاظ الشرعية ايضا
كذلك فالاستعارة بالمعنى كاستعارة الحوالة للوكالة لشبه بينهما فى المعنى لان
معنى الحوالة نقل الدين من ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف وكذا الميراث والوصية
بينهما اتصال معنوى من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ
عن كفاية الميت فيجوز استعارة احدهما للاخر كما قال الله يوصيكم الله فى اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين اى يورث واما الاستعارة بالاتصال صورة اى ذاتا فنوعان
الاستعارة بين السبب والحكم والاستعارة بين العلة والحكم وترك المصنف الاستعارة بالمعنى
وحصرها فى الشرعيات على نوع الصورى ولم يتعرض القسم المعنوى اصلا ولعله [illegible]
والله اعلم بذلك والفرق بين السبب والعلة ان العلة ما يوجب الحكم بنفسه اى من غير واسطة
والسبب ما يفضى الى الحكم بواسطة علة تخللت بينهما وهذا كالبيع فانه يوجب ملك الرقبة
من غير واسطة شئ فكان علة له فيوجب ملك المتعة ذا اماء بواسطة ملك الرقبة فكان
سببا له والسبب المحض عندهم ما يكون مفضيا الى الحكم من غير ان يضاف اليه العلة المتخللة بينهما
كدلالة السارق على مال انسان لسرقته لان علة تلف المسروق هى السرقة لا يضاف الى الدلالة وان
اضيف العلة الى السبب كان شبيها بالعلة كسوق الدابة فان ما تلف بيدها تعدى فعلها اليه [illegible]

مجبورة عليه غير مختارة كان فعلها مضافا الى سوقها وليس المراد بالسبب المحض هيهنا
هذا بل المراد به غير العلة مطلقا سواء كانت بمعنى العلة او خاليا عن معناه لانه مثلها بالتحرير
لتبيين والملك المتعة والعلة المحللة وهي زوال ملك الرقبة مضاف الى التحرير فعلم ان المراد
به مطلق السبب وانما اكده بالمحض لان السبب قد يسمى علة مجازا فدفع به ذلك الاحتمال فالاول
منهما اى وجود الاتصال بين العلة والحكم يوجب صحة الاستعارة من الطرفين حتى جاز
ذكر العلة وارادة الحكم وكذا عكسه لان كل واحد منهما مفتقر الى الاخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة
ويكون مفتقرا اليها وتابع لها من حيث الوجود والعلة لم تشرع الا بحكمها حتى لا يكون مشروعا
في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم من
حيث الغرض واذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد منهما فيعم جواز الاستعارة
من الطرفين والثاني اى وجود الاتصال بين السبب والحكم يوجب صحتها من احد الطرفين وهو
استعارة الاصل للفرع اى السبب للحكم دون عكسه لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له
متصلا بالمستعار عنه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب يفتقر
الى السبب افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب وارادة ما هو من لوازمه تقديرا
واما السبب فيستغنى ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له وثبوت المسبب

من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز
لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل به حل فاذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا
بالمسبب ولازما له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا
بالسبب فحينئذ يجوز كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اى عنبا استعير اسم المسبب للسبب
لاختصاص الخمر بالعنب لان المسبب اذا اختص بالسبب صار في معنى العلة مثال الاول اى
الاستعارة بين العلة والحكم فيما اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف العبد فباعه
ثم ملك النصف الاخر لم يعتق ما لم يجتمع في ملكه كل العبد ولو قال ان اشتريت عبدا فهو
حر فاشترى نصف العبد فباعه ثم اشترى نصفه الاخر عتق نصفه الثاني والمسئلة بحالها
عتق النصف الباقي وذلك لان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع يكون
فاختص به الا يرى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها
وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا فثبت ان الملك يقع على المجتمع دون
المتفرق عرفا والاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق اما الاجتماع في كونه
مشتري لا يتوقف على الملك الا يرى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامراته طالق فاشتراه لغيره
انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب

الحنث انما وضع المسئلة في عبد منكر لانه اذا عقد اليمين على ملك عبد بعينه او
شراء عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق النصف في الفصلين لانه اذا اشار الى المعين فقد
قصد نفي الملك عن المحل وذلك يحصل في المحل بازمنة متفرقة واذا لم يشر الى المعين
فقد قصد نفي الغناء عن نفسه والغناء لا يحصل الا بملكه مجتمعا فيعتق لوجود الشرط
ولو عنى بالملك الشراء او بالشراء الملك صحت نيته بطريق المجاز لان الشراء علة اى للملك
لانه وضع لايجاب الملك بلا واسطة والملك حكمه فصحت الاستعارة بين العلة والمعلول
من الطرفين هذا اعنى قوله ولو عنى بالملك الشراء وبعكسه مقصود بالتمثيل واما ايراد
المسئلتين فلبيان ما بين الشراء ومعنى الملك من التفاوت حتى يتحقق الاستعارة بنقل
اللفظ من معنى الى معنى وقوله الا انه فيما يكون تخفيفا في حقه لا يصدق في حق القضاء
خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحة الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال لو صحت الاستعارة
من الجانبين يصدق في قوله ان اشتريت اذا اريد به الملك واللازم منتف حتى يحكم
في الثاني بعتق النصف وتقرير الجواب انه انما لا يصدق لانه ادعى خلاف الظاهر وفيه تخفيف
وكان مظنة التهمة فلا يصدق في ترك الحقيقة في القضاء خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحة
الاستعارة ولهذا يصدق في الديانة ومثال الثاني اذا قال لامراته حررتك ونوى به

اى الاستعارة بين السبب والحكم

الطلاق يصح لان التحرير بحقيقته يوجب زوال ملك الرقبة وبواسطته يوجب زوال
الملك المتعة فكان سببا محضا لزوال الملك المتعة فجاز ان يستعار للطلاق الذي هو مزيل
ملك المتعة لا يقال لو جعل اى التحرير مجازا عن الطلاق وجب ان يكون الواقع بقوله حررتك
رجعيا كصريح الطلاق وهو مذهب الشافعي لانه اذا استعير له واريد به كان هو العامل
لانا نقول نحن لا نجعله اى التحرير مجازا عن الطلاق بل نجعله مجازا عن ما يزيل ملك المتعة
وذلك اى زوال ملك المتعة في البائن اذ الرجعي لا يزيل ملك المتعة عندنا دون الرجعي
لان في الرجعي له ان يرجع بدون النكاح لبقاء الملك المتعة ولقائل ان يقول اما
ان يجعل مجازا عن الازالة التي هي موجب الطلاق او عن التي هي مسبب التحرير فان جعلته
مجازا عن الاول ينبغي ان يقع به الرجعي لانه هو موجب الطلاق وان جعلته مجازا عن الثاني
كما قال الشيخ فخر الاسلام وغيره ويسمي الفقهاء الفاظ الطلاق التي لم تتعارف كنايات
مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة وان لم يجعل عبارة عن الطلاق فانها عاملة بموجباتها
ولذلك جعلناها بواين فانقطعت بها الرجعة فذلك اى الازالة التي هي موجب الفاظ
التحرير لا يقطع ملك النكاح لان موجبها زوال الملك المتعة الذي يثبت بملك اليمين
وذلك يعتمد ملك اليمين وانعدم ذلك في المنكوحة فلا يقبله والله اعلم التحقيق في هذا المقام

هو ما ذكر صاحب الميزان وهو ان اللفظ اذا استعير لشئ يكون العامل هو اللفظ المستعار
لانه صار عبارة عن الاسم المستعار له كانه ذكره باسمه صريحا هذا قول اصحابنا رحمة
اهل الاصول رحمهم الله وهذا لان مبنى الاستعارة على التشبيه بين الحقيقة والمجاز في معنى
لازم لهما فالمقصود من استعارة لفظ الاسد مثلا هو مدحه باثبات شجاعة الاسد له
لا مطلق الشجاعة المستفادة من مجازه وهو هذا شجاع والا لا يكون مدحا على هذا
فلنا حررتك مستعار لازالة ملك المتعة لكن باثبات الازالة التي هي لازمة التحرير وهي
الازالة عن ملكه بالكلية ولو قال لامته طلقتك ونوى به التحرير لا يصح تمثيل لقوله ان استعارة
الحكم لسببه لا يصح لان الاصل جاز ان يثبت به الفرع والفرع لا يجوز ان يثبت به الاصل
وهذا الكلام موضع اختلاج وهو ان ذكر الاصل والفرع يشير الى ان المعنى في عدم جواز الاستعارة
هو ان في استعارة الحكم للسبب اثبات الاصل تبعا للفرع وهو لا يصح وهذا مما لا يرى انه
ليمنع الاستعارة لانه ليس في الاستعارة من الامتناع ولا اتباع شئ الا يرى ان استعارة
اسم الاسد للرجل كانت صحيحة وان كانت شجاعته فائقة على شجاعة الاسد كثير
والاقوى لا يتبع ما دونه وما كانت تسميته اسدا الا طريقا من طريق المجاز وبه صرح
في ميزان الاصول فان اراد به الافتقار من جانب الفرع واستلزامه الاصل في وجوده فذلك

التابع عام لسلوك طريق المجاز في مذهب الكل وعلى هذا اي على ان استعارة السبب للحكم
صحيح لغة وشرعا نقول ينعقد النكاح بلفظ التمليك والهبة والبيع لان الهبة بحقيقتها
توجب ملك الرقبة وملك الرقبة يوجب ملك المتعة في الاماء فكانت الهبة سببا محضا
لثبوت ملك المتعة فجاز ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظ التمليك والبيع ولا ينعكس
حتى لا ينعقد البيع والهبة بلفظ النكاح فان قلت ملك المتعة في النكاح غيرها
يثبت في ملك اليمين فان الاول يتعلق به محلية الطلاق واليمين والظهار ونحوها والثاني
لا يقبل ذلك كله فلم يكن الفاظ التمليك سببا لهذا الفرع من ملك المتعة قبل ملك المتعة
عبارة من ملك الانتفاع والوطي وهو لا يختلف في النكاح وملك اليمين وتغاير الاحكام
لتغاير هما حالا لا ذاتا فانه في باب النكاح ثبت مقصودا مقصودا به وفي ملك اليمين ثبت
تبعا ثم في كل موضع يكون المحل متعينا لنوع المجاز لا يحتاج فيه الى النية حتى انه ينعقد
النكاح بلفظ الهبة والتمليك بدون النية لانه تعذر اثبات الحقيقة وهو ملك الرقبة فصار
مجازا عن ملك المتعة حذرا عن الالغاء هكذا قيل لكن ايراده بمضمونه لا يطابق سياق كلامه
ويخلو عن مقصوده بمثل مخل الاباعد والاجانب والدال عليه الفهم السليم والله الموفق المستقيم
على انه ذكر في بعض الفتاوى يشترط فيه نية النكاح كما اذا قال للحرة الاجنبية ملكي نفسك فقالت

ملكت نفسي ينعقد النكاح بدون النية لان النية بتعيين احد المحتملين ولا احتمال هنا ولا يقال
لما كان امكان الحقيقة شرطا لصحة المجاز عندهما كما مر في مسئلة هذا ابني فكيف يصار الى
المجاز في صورة النكاح بلفظ الهبة مع ان حقيقته وهو تمليك الحرة بالبيع والهبة محال فاذا
استحالت الحقيقة بطل المصير الى المجاز لانا نقول ذلك اي تمليك الحرة بالبيع ونحوه ممكن في
الجملة بان ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت ومثل هذا الامكان في الحقيقة يكفي للمصير
الى المجاز كما في مسئلة مس السماء واخواته بيانها فاحلف ليمس السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا
او ليطيرن في الهواء فانه يجب الكفارة بهذه الايمان وان كانت الكفارة لا يجب الا خلفا
عن البر وهو في هذه الايمان مستحيل عادة وكان ينبغي ان لا يجب الكفارة لانتفاء
تصور الاصل لثبوت الخلف كما في الغموس فانه لا ينعقد الكفارة لعدم تصور البر لكن البر
في هذه الايمان من الممكنات كرامة للاولياء فانتقل للعجز الحالي الى الكفارة

فصل

في الصريح والكناية الصريح لفظ يكون المراد به ظاهرا كقوله بعت واشتريت وامثاله
اي ظهورا بينا وكشفا تاما بحيث تفهم بمجرد اطلاق اللفظ حتى قام لفظه مقام معناه وتعلق الحكم
بعين الكلام حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر يقع
الطلاق والعتق وان لم يكن له نية الطلاق والعتاق لوجود صريح لفظهما ولهذا اي لنهاية الظهور

الوضوح والكشف التام سمي صريحا لانه فعيل بمعنى فاعل من صرح اي خلص وانكشف
ومنه سمي القصر صريحا لظهوره وارتفاعه على ساير الابنية فان قلت يدخل في تعريفه
الظاهر والمفسر والمحكم قلت لا يستبعد ان يصادق بعض اقسام هذا التقسيم مثلا قسم
من التقسيم الاخر كالخاص يكون حقيقة ويكون صريحا والفرق بينهما بالاعتبار
وذلك بين الصريح والظاهر ان الصريح ظهوره بالاستعمال وظهور الظاهر
لنفس الكلام وظهور النص بالسوق وحكمه اي حكم الصريح انه يوجب ثبوت معناه
باي طريق كان من اخبار كطلقت او نعت كانت طالق او نداء نحو يا طالق ومن حكمه
انه يستغني عن النية لدو وعلى هذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك او يا طالق
يقع به الطلاق نوى او لم ينو وكذلك لو قال لعبده انت حر او حررتك او يا حر فيقع
العتق نوى او لم ينو وانما تعرض لهذه الانواع وهي الاخبار والنداء والنعت
لان لفظ المنادي اذا كان غير صريح لا يثبت به موجبه الا بالنية الا يرى انه اذا قال لا
مراته لعبده يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة وعن ابي حنيفة رح ولو قال يا حر يعتق وان لم
ينو وهذا لان النداء في اللغة موضع لاستحضار المنادي بصورة الاسم لا لتحقيق معنى
الاسم ولفظ حر صريح في العتق فيقوم لفظه مقام معناه بان يطلب معناه والقايل انه يقول

ان هذا الاصل ينتقض بمثل قوله لامرأته يا طالق فانه لا يطلق الا بالنية كذا في التحفة قال
وعلى هذا اي على ان الصريح ظاهر المراد ثبت معناه باي طريق كان قلنا ان التيمم يفيد الطهارة
لان قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم بعد قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم
منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج صريح في حصول الطهارة به لان لفظ التطهير موضوع
لازالة النجاسة واثبات الطهارة ومستعمل لهما عرفا وشرعا والمراد ليطهركم بهذا الصعيد او
باستعمالها فيفيد النص بصريحه ان يكون التيمم مطهرا على الاطلاق كالماء وهو حجة على الشافعي رح
فانه لم يجعله طهارة مطلقة وللشافعي فيه قولان احدهما انه طهارة ضرورية والآخر انه ليس
بطهارة بل هو ساتر للحدث فقال في قول انه طهارة ضرورية اي لا يحصل به طهارة الا عند ضرورة
اسقاط الفرض عن ذمته وقال في قول انه ساتر للحدث لا رافع له ولهذا يعود حكم الحدث السابق
اذا راى الماء فصار كطهارة المستحاضة وهذا لان التراب ملوث في طبعه لا مطهر وانما جعل
الشارع استعماله طهارة او ساترا للحدث عند ضرورة لكنا نقول انه طهارة مطلقة بصريح
النص وكان خلافه خلاف النص الصريح بالرأي فان قلت كون التيمم طهارة ضرورية
ثابت بقوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج لان الحرج المنفي هو اللازم على تقدير
ان لا يرخص في التيمم اذ معناه ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج بان لا يرخص في التيمم

ولكن

ولكن يريد ليطهركم اذا اضطررتم اليه لفقدان الماء للصلوة فيقتضي ان يكون التيمم
جعل طهارة للضرورة قلت النص يقتضي ان يكون المصير الى التيمم عند العجز عن الماء فاذا
استعمل يكون طهارة على الاطلاق عملا بصريح لفظ التطهير فجعله ساترا للحدث او طهارة
ضرورية حتى اقتصر طهوريته في حق فرض واحد دون غيره يكون تركا للعمل بهذا النص
وعلى هذا يخرج المسائل على المذهبين من جوازه قبل الوقت واداء الفرضين بتيمم واحد
وامامة المتيمم للمتوضئين وجوازه بدون خوف تلف النفس او العضو بالوضوء وجوازه
للعيد والجنازة وجوازه بنية الطهارة اي على هذا الاختلاف خرجت المسائل فمنها ان
التيمم عنده لا يجوز قبل دخول وقت الصلوة لان الضرورة الى اسقاط الفرض انما تتحقق
في وقت الصلوة فلا يجوز قبلها ومنها انه لا يصح اداء الفرضين بتيمم واحد عنده لان الثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة يرتفع بالفرد الواحد لكن الداعية الى الفرض
الآخر هي الضرورة المتجددة فيجب لها تيمم آخر ومنها امامة المتيمم للمتوضئين فانه لا يصح
عنده لانها طهارة ضرورية والوضوء طهارة اصلية فلا يصح بناء القوي على الضعيف
كامامة المومي للراكع والساجد ومنها انه لا يجوز للمريض الا اذا خاف تلف النفس او العضو
بالوضوء عنده لعدم الضرورة فيما دون ذلك ومنها انه لا يجوز للعيد والجنازة

لانهما لا يفوتان عنده مع عدم تكررهما فلا يتحقق الضرورة ومنها انه لا يجوز بنية الطهارة
بل يشترط ان ينوي التيمم للفرض لان الضرورة لا تمس الا للصلوة والاحكام في هذه المسائل عندنا
على خلاف ما ذكر لانه طهارة مطلقة كالماء عندنا فيترتب عليه هذه الاحكام كما يترتب على
الماء الا ان محمدا خالف ابا حنيفة رح وابا يوسف رح في امامة المتيمم للمتوضئين وهو
المجتهد عليه ايضا قال والكناية ما استتر معناه استتارا لا يظهر مراده للسامع الا بدلالة او
بقرينة زايدة هي ماخوذ من قولهم كنيت او كنوت قال قائلهم واني لاكنو عن قذور
بغيرها واعرب احيانا بها فاصارح والكلام ههنا في دخول المشكل والمجمل في حد الكناية
كالكلام الذي سبق في دخول الظاهر والنص والمفسر في حد الصريح قال القاضي الامام ابو زيد رح
كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا يسمى المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال
الحقيقة والمجاز قال في المجاز قبل ان يصير متعارفا بين الناس بمنزلة الكناية يومي الى انه
ليس بكناية حقيقة وانما جعل كناية حكما لوجود معنى التردد كما في الكناية وهو خلاف ما نقل
من القاضي وغيره فانه يقتضي ان يكون عنده المجاز كناية حقيقة قال وحكم الكناية ثبوت
الحكم بها عند وجود النية او دلالة الحال اذ الكناية يحتمل وجوها فلا بد من دليل يزول به
التردد ويترجح به بعض الوجوه على البعض الآخر بخلاف الصريح فان المتكلم اذا لم ينو معنى

بلفظ

بلفظ الطلاق مثلا يثبت به مراده ويقع الطلاق لان لفظه قائم مقام معناه فلا حاجة
الى النية فان قلت اشتراط النية او دلالة الحال لثبوت الحكم في حق المتكلم او في حق السامع
لا سبيل الى الاول لان المتكلم اذا حضرته النية يثبت المراد في حقه وان لم يحضره النية
لا يكفيه دلالة الحال ولا الى الثاني لان السامع انما يثبت المراد في حقه بدلالة الحال او غيرها
واما النية فامر مبطن لا وقوف للسامع عليه فلا يثبت الحكم في حقه بنية المتكلم فيثبت
ان دلالة الحال لا يقوم مقام النية قلت لعل ان يراد ثبوت الحكم في حق المتكلم بالنية
وفي حق السامع بدلالة الحال او قرينة غيرها او يراد انما يثبت حكما اذا علم السامع ان
المتكلم نوى من كلامه احد معانيه بان قال نويت او اردت به كذا او علم بدلالة
دليل من الدلايل كدلالة الحال او غيرها على استعماله هذا اللفظ لذلك المعنى ككناية
الطلاق حال مذاكرة الطلاق فانه يقع بها الطلاق بدلالة الحال وان قال المتكلم لم انو به
الطلاق قال ولهذا المعنى اي لان الكناية ما فيه استتار المراد سمى الفقهاء لفظ
البينونة والتحريم ونحوهما كنايات في باب الطلاق لمعنى التردد واستتار المراد لا انه
يعمل عمل الطلاق وان كانت ليست بكناية في غير الطلاق لكونها ظاهر المراد في نفسها
الا يرى انه اذا قيل بانت سعاد بان مني الشباب لم يشتبه وكذلك حرم بمعنى المنع

ظاهر وانما كانت كناية في الطلاق لانه اذا قيل انت باين او حرام حصل فيه التردد والاستتار لان
البينونة في حقها يحتمل ان يكون عن وصلة النكاح او عن المعاصي او عن الخيرات او عن امثالها
في الشرع والحسن والورع وكذا الحرمة يحتمل ان يكون حراما على الزوج او على غيره من الرجال او
يكون ممنوعة عن المعاصي او الخيرات او عن الوالدين او عن الخروج والبروز فاذا ثبت الاحتمال
فيهما من وجوه استتر مراد قوله مثلا انت باين او حرام فلذا سمي كناية ههنا اي في باب
الطلاق وقوله لانه يعمل عمل الطلاق اشارة الى جواب اشكال مقدر وهو ان يقال لو كانت
هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق لكانت عاملة عمل الطلاق في وقوع الطلاق الرجعي كما
قال الشافعي وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم والواقع بها عندكم
البائن فاشكل الامر وهو جعلها كنايات عن الطلاق وتقرير الجواب ان لهذه الالفاظ
حقايق من البينونة في الحرمة فيعمل بموجباتها ولا ضرورة الى جعلها بمعنى الطلاق لانها
تصرفات صادرة من اهلها مضافة الى محلها فيعمل بموجباتها وهي البوائن وانما يقع
الرجعي بها اذا جعلت بمعناه ولا ضرورة داعية اليه وانما سميت كنايات لاحتمالها وجوها
كسائر الالفاظ المشتركة فاستتر مرادها كاستتاره في الكنايات لا انها يكنى بها
عن صريح الطلاق ويتفرع منه اي يتفرع مما ذكرنا ان موجب هذه الالفاظ قطع

النكاح

النكاح حكم الكنايات في حق ولاية الرجعة اثابت له حق المراجعة لا بخلاف قوله
اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فانه يقع بها الرجعي لانها لا توجد لها
من البينونة والحرمة وانما يثبت بها الطلاق اقتضاء كما تقرر في محله ولوجود معنى
التردد في الكناية لا يقام بها العقوبات حتى لو اقر على نفسه في باب الزنى والسرقة لا
يقام عليه الحد ما لم يذكر اللفظ الصريح ولهذا المعنى لا يقام الحد على الاخرس بالاشارة
ولو قذف رجلا بالزنا فقال الآخر صدقت لا يجب عليه الحد لاحتمال التصديق في
غيره لما ذكرنا من احتمال الوجوه لا يقام بها العقوبات كحد الزنا وحد القذف
لانها تندرئ بالشبهات وفي الكناية قصور وشبهة في ثبوت موجبه للاستتار
المذكور حتى لو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل
نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان جماعا حراما او قال
فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لعدم التصريح وكذا لو
اقر على نفسه بلفظ الاخذ في السرقة ولهذا قلنا لو قذف رجل آخر
بالزنا فقال الآخر اي ثالث صدقت لم يحد هذا الثالث بهذا التصديق
عند علمائنا الثلاثة لان تصديق القاذف قذف كناية لكن التصديق لما احتمل

وجوها مختلفة من انك صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن او صدقت في غيره
لم يكن نصا بحال القذف فلم يجب الحد فان قيل يشكل هذا بما لو قذف رجل رجلا بالزنا
فقال هو كما قلت فان الثالث يحد مع انه ليس بتصريح بالنسبة الى الزنا قيل ان
كاف التشبيه يوجب العموم في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم
الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا انه يجري على العموم
فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت بها فهذا الكاف ايضا يوجب العموم لانه حصل في
محل يحتمله فكان نسبة الى الزنا قطعا كما هو موجب العام عندنا **فصل** في المتقابلات
اي المتضادات نعني بها الظاهر والنص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها من الخفي و
المشكل والمجمل والمتشابه ولهذا قالوا ضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل والتقابل
عبارة عن عدم احتمال الاجتماع بين الشيئين في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
كالظهور والخفاء فان قلت ما لهذا القسم خص ببيان ما يقابل من الاضداد والتقابل
واقع في غيره ايضا كالخاص يقابله العام والمشترك يقابل المأول والحقيقة يقابل المجاز
والصريح يقابل الكناية قلت لا تخصيص فان كل قسم كالخاص مثلا ذكر مع
ما يقابله وكذلك سائره واما تخصيص هذه الوجوه بتسمية المتقابلات فلا يرد

لانه

لانه لا مشاحة في التسمية بعد ان تحقق معنى التقابل غاية ما في الباب انه خص
هذا النوع من الاقسام بذكر اسم المتقابلات وذلك لان اقسام الظهور عدة
اقسام انتظمت في سلك واحد قابلت اسم اقسام آخر انتظمت في سلك الخفاء فكثر
التقابل في هذا النوع لكثرة الاقسام بخلافه في غيره من الانواع فلم يكن منظورا
اليه واما ذكر التقابل للشيء فالغرض تبيين كل منهما بكماله فان معرفة الشيء بذكر ما يقابله
ويستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء قال فالظاهر اسم
لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل فقوله من غير تأمل بيان نفس
السماع واحترز به عن الخفي والمشكل وامثالهما فان مرادهما انما يظهر بالتأمل لا بنفس السماع
والنص ما سيق الكلام لاجله اي ما يكون مقصودا بذكر الكلام وتوضيح الفرق بينهما
في مثل قولك رأيت فلانا حين جاءني القوم فانه ظاهر في بيان مجيء القوم لكونه غير
مقصود بسوق هذا الكلام انما المقصود منه ذكر رؤيته فلان ولو قال جاءني القوم
حين رأيت فلانا كان نصا في مجيء القوم ظاهرا في رؤيته فلان فان قلت تعريف الظاهر
صادق على النص لان كل نص ظاهر مراده بنفس السماع لكن انضم معه السوق قلت
كل قسم منها فوق آخر فالظاهر اعم من الكل والنص اعم من الباقيين فلا خفي في

او مزيد

في صدق اسمها على الاخص قال مثاله اي مثال المذكور وهو كل من الظاهر والنص
قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فالاية سيقت لبيان التفرقة بين البيع والربوا
ردا لما ادعاه الكفار من التسوية بينهما حيث قالوا انما البيع مثل الربوا وقد علم بذلك
حل البيع وحرمة الربوا بنفس السماع فصار ذلك نصا في التفرقة ظاهرا في حل البيع وحرمة الربوا
بيانه ان الكفار يستحلون الربوا وهو فضل خال عن العوض في مبادلة مكيل او موزون
بجنسه ويسوون بين البيع والربوا في الحل فانزل الله تعالى هذه الاية ردا لما
كانوا عليه من التسوية واحلال الربوا فكان سوق الكلام لاجل التفرقة فان قلت
لما كان دعواهم قصد احلال الربوا والتسوية بين الربوا والبيع كانت الاية مسوقة
لتحريم الربوا واثبات التفرقة بينهما فانى يستقيم جعل الاية ظاهرة في حرمة الربوا قلت
قد ثبت حرمة الربوا بصدر الاية وهو قوله تعالى الذين ياكلون الربوا لا يقومون
الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس فبقي التفرقة مقصودا بهذه الاية
قال وكذلك قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اي ما حل لكم من النساء لا
من ما حرم كاللاتي في اية التحريم كذا في التفسير مثنى وثلث ورباع سيق لبيان
العدد وقد علم الاطلاق والاجازة بنفس السماع فصار ذلك ظاهرا في حق الاطلاق

نصا في بيان العدد اي اثنين اثنين وثلثة ثلاثة واربعة اربعة وانما ذكر العدد
المكرر ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد من العدد الذي اطلق له كما يقال اقسموا هذا
المال درهمين درهمين وثلثة ثلاثة ولو افردت لم يكن له معنى لان الخطاب للجماعة
فصار المعنى لينكح جميعكم اثنين وثلثة واربعة ولا معنى لذلك فانه ظاهر في الاطلاق
اي في اباحة ما يستطيبه المرء من النساء لان الاباحة عرفت بنصوص اخر على ان
صدر الاية وهو قوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم
الاية مثال على سبق شرعية النكاح فيما بينهم فقيل اذا كان الرجل يجد اليتيمة لها مال
وجمال ويكون وليها يتزوجها وصاحبها من غيره فربما اجتمعت عنده عشر منهن فيخاف
لضعفهن وفقد من يغضب لهن ان يظلمهن حقوقهن فقيل لهم ان خفتم ان لا تقسطوا
في يتامى النساء فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم فعلم ان الاباحة ليست مقصودة بهذه
الاية انما قصد بها بيان العدد اذ لا بد مما يقصد بالكلام كيف وقد كرر بيان
العقد بقوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وفيه دلالة ظاهرة
على انه المقصود من الكلام قال وكذلك قوله تعالى فلا جناح اي لا تبعة عليكم ان
طلقتم النساء من امر ديني او دنياوي كايجاب مهر او غيره ما لم تمسوهن اي تجامعوهن

او تفرضوا لهن فريضة اي الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا كما في قوله تعالى ليس لك
من الامر شيء او يتوب عليهم اي الا ان او حتى وفرض الفريضة تسمية المهر ومتعوهن
والمتعة درع وخمار وملحفة ومعناه ان المنكوحة اذا لم يسم لها مهر في نكاحها ولم يجامع
لا شيء على الزوج لو طلقها فانه نص في بيان حكم من لم يسم لها مهر من انه لا شيء عليه من
مثل او نصف ولها المتعة وظاهر في استقلال الزوج بالطلاق اي في انه له ان يطلقها الا
في عوض بمجرد سماع اللفظ من غير تامل لكنه غير مقصود لان هذا حكم معلوم للرجال في
شأنهم في الشرع بنصوص او دلائل اخر فكان المقصود هو بيان حكمها من نفي مهر
وايجاب متعة ثم في الاية اشارة ايضا الى ان النكاح يصح بدون ذكر المهر لانه
لما جعلهن محال التطليق وهو يعتمد سبق النكاح علم انهن منكوحات نكاحا صحيحا
والفرق بين الظاهر والاشارة مع انهما اشتركا في كونهما منطوقين وعدم
السوق لهما ان الاشارة فيها غموض وخفاء من وجه كصحة النكاح للذكورة والظاهر
ظاهر مراده من اللفظ من كل وجه قال وكذلك قوله عليه السلام من ملك
ذا رحم محرم منه عتق عليه نص في استحقاق العتق للقريب اذا اشترى قريبه لانه
يسبق الكلام لاجله اذ لا حكم في هذا الكلام غيره ليقصد منه وظاهر في ثبوت الملك

للقريب لانه يفهم من قوله عليه السلام من ملك بمجرد السماع وحكم الظاهر والنص وجوب العمل به
لا محالة اي بكل واحد منهما مع احتمال ارادة الغير وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة وانما
ذكر هذا مع انهما يوجبان العمل والعلم قطعا ويقينا على ما قال الشيخ فخر الاسلام وغيره من
المشايخ رحمهم الله لان للمشايخ فيهما مذهبين قال صاحب الميزان حكم الظاهر وجوب العمل
بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب العمل الاعتقاد بحقية ما اراده الله تعالى
في ذلك وهذا مذهب مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور وبه قال اصحاب الحديث
وبعض المعتزلة وقال مشايخ العراق من اصحابنا منهم الكرخي والجصاص والقاضي ابو زيد
ومن تابعهم وعامة المعتزلة بان الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة يوجب العمل والعلم
قطعا وهذا بناء على ما ذكرنا ان كل حقيقة يحتمل المجاز وكل عام يحتمل الخصوص
فمن اعتبر هذا الاحتمال لا يثبت بهما القطع ومن لم يعتبر لعدم نشوه عن دليل
يثبت بهما القطع على ما سبق اليه الاشارة مرة فالظاهر ان المصنف ح اختار قول
مشايخ سمرقند واما قوله وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فيترتب على المذهبين
ما اشرنا اليه وعلى هذا قلنا فيما اذا اشترى قريبه حتى عتق عليه يكون هو معتقا
ويكون الولاء له اي بناء على ما ذكرنا ان حكم الظاهر وجوب العمل بما ظهر قلنا

ان الملك الثابت في القريب بظاهر قوله من ملك آه يجب العمل به فاذا دخل المشتري
في ملكه كان المالك معتقا له اذ اعتق لان الملك لا يزول الا بالاعتاق فاذا كان هو
معتقا كان الولاء ثابتا له ضرورة ثبوت الملك له واعلم ان لتخصيص هذا الحكم بتبيع
ثبوته على حكم الظاهر من بين سائر النظائر لا بد له من معنى ولعل ذلك ان ثبوت الملك
الولاء من لوازم ثبوت الملك ولذا اكد ثبوت الملك بان الظاهر واجب العمل به فيكون
الملك الثابت به لا نما جدا ليتفرع عليه ما هو من لوازمه لان ثبوت الفرع بعتمد
تاكد ثبوت الاصل والفقه في ذلك ان اصحابنا رح اختلفوا في ان ثبوت سبب الولاء
وهو العتق على ملك المالك ام الاعتاق فاكثرهم على الثاني وغيرهم على ان السبب هو العتق
على ملكه وهو الصحيح بدليل ان من ورث قريبه عتق عليه على ملكه ويكون الولاء
له وان لم يوجد منه الاعتاق غير العتق على ملكه ولهذا يضاف الولاء اليه
يقال ولاء العتاقة ولا يقال ولاء الاعتاق والاضافة دليل السببية ثم يتبع الولاء
اثبات الولاء على المذهب الاول واضح وظاهر عبارة المصنف رح يشير الى المذهب
الآخر وهو مشكل جدا اذ قوله يكون هو معتقا في حيز المنع اذ توقف زوال الملك
على الاعتاق غير صحيح قال وانما يظهر التفاوت بينهما اي بين الظاهر

والنص

والنص عند المقابلة اي المعارضة وهي ان ينفي احدهما ما يثبته الآخر فيترجح
النص على الظاهر لان الظاهر اقوى لانه المقصود بسوق الكلام لاجله بخلاف
الظاهر لانه غير مقصود ولهذا لو قال طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع الطلاق
رجعيا لانه نص في وقوع الطلاق وهو الرجعي لان سوق قولها ابنت لاتيان
ما فوض اليها والمفوض هو صريح الطلاق فكان نصا فيما ذكرنا ظاهرا في وقوع الطلاق
نظرا الى ظاهر اللفظ فترجح النص عليه ولقائل ان يقول النص لا بد ان يكون منطوقا
كالظاهر لانه زايد على الظاهر وضوحا بانضمام السوق الا يرى ان تعريف المشايخ رح ما
ازداد وضوحا بمعنى في المتكلم وازدياده ينبني على استوائهما في الظهور من اللفظ
كيف ولو لم يكن منطوقا لما تقدم على المنطوق وهو قاض عليه وصريح الطلاق
ليس منطوق بقولها ابنت والمنطوق اقوى من غيره هب انه يراد بالابانة الطلاق
الطلاق بدلالة وقوعه جوابا لقوله طلقي لكن الرجعة متعلق بصريح لفظ الطلاق
ولفظه غير مذكور وكذلك قوله عليه السلام لاهل عرينة اشربوا من ابوال
الابل والبانها نص في بيان سبب الشفاء وظاهر في اباحة شرب البول عرينة اسم لواد
وان اهله اتوا المدينة فلم يوافقهم المدينة ومرضوا واصفرت الوانهم وانتفخت

بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من
ابوالها والبانها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا فان الحديث نص في بيان سبب الشفاء
وظاهر في اجازة شرب البول وهو مذهب ابي يوسف انه يحل للتداوي فقط كما هو موجب
النص ومذهب محمد رح انه يحل على الاطلاق لانه لو لم يكن مباحا لما ابيح لقوله عليه السلام
ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وعارضه قوله عليه السلام استنزهوا من
البول فان عامة عذاب القبر منه فانه نص في وجوب الاحتراز عنه على الاطلاق و
هو مذهب ابي حنيفة رح ايضا فرجح النص على الظاهر فلا يحل شرب البول اصلا قال وقوله
عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر نص في لزوم العشر وقوله عليه السلام ليس في
الخضروات صدقة ماول في نفي العشر لان الصدقة يحتمل وجوها فيترجح الاول على الثاني
اعلم انهم اختلفوا في زكوة الزروع والثمار فقال ابو حنيفة رح كلما يستنبت ماده
ويقصد به الاستغلال من الاراضي ففيه العشر سواء كان مما يبقى سنة كالحنطة والتمر
والذي يبقى او لا يبقى كالبقول قليلا كان او كثيرا وقال ابو يوسف رح ومحمد والشافعي
الا فيما له ثمرة باقية فيما بلغ خمسة اوسق لهم في اشتراط البقاء قوله عليه السلام ليس في
الخضروات صدقة فانه مطلق يحتمل الزكوة والعشر فالزكوة غير منفية لانها تجب اذا

بلغت

بلغت قيمتها نصابا فتعين العشر وله قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه
العشر فانه نص في وجوب العشر في كل خارج باقيا كان او غير باق وما رووه محتمل
للعشر والزكوة وغيرهما كالتطوع وانما اريد العشر بطريق التاويل كما ذكرنا والماول
غير قطعي لما تقرر في محله والنص قطعي فترجح النص عليه فان قلت لفظ الصدقة
نكرة في سياق النفي فيعم كل صدقة وجوبا لا احتمالا كسائر الفاظ العموم فاذا لم يكن
محتملا كان مثل الاول معارضا له فانى يترجح الاول عليه قلت الصدقة مشترك
لا مطلق لاختلاف انواعها بحقايقها والمشترك لا يعم وان كان في موضع النفي
لما سبق فان قلت فليس من قبيل تعارض النص والظاهر اصطلاحا اذ العام نص
في تناول كل فرد وكانا نصين قلت لا نسلم ان مثل هذا العام يتناول كل فرد
نصا اذ ليس في صيغته ما يدل على الشمول وانما يوجب العموم بدليل ودليله ليس
بقطعي لما تقرر في محله فكان ظاهرا في تناول كل فرد اذ لم يوجد السوق بالنص
على كل فرد فنازل منزلة الظاهر في عدم القصد اليه والسوق له واما المفسر
قال فهو ما ظهر المراد من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى فيه معه احتمال
التاويل والتخصيص وهذا مطلق يتناول البيان القاطع كبيان الصلوة والزكوة

وغير القاطع كبيان الربوا بالحديث ولهذا قال بعض الصحابة خرج النبي عليه السلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فبقوله بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص خرج عن القسم الثاني فانه ليس بمفسر لانه لو يلحقه بيان قاطع ولهذا وقع الاختلاف فيه بين العلماء رحمهم الله كما تقرر في الفروع ومعنى احتمال التاويل ان يكون الكلام محتملا للوجوه بالاجمال والاشتراك فيفسر باحد الوجوه ويكون حقيقة يحتمل المجاز فيوكد بما يدفع احتمال المجاز كقوله تعالى ولا طاير يطير بجناحيه فاذا تعين المراد في الوجهين انقطع احتمال غيره صار مفسرا ومعنى احتمال التخصيص ان يكون النص عاما محتملا للتخصيص فصار مفسرا ومثل هذا يسمى بيانا لانه كان فيه خفاء على قدر الاحتمال الذي كان فيه من احتمال التجوز او تخصيص مثاله في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فاسم الملائكة ظاهرة في العموم يعني يعم جميع افراد الملائكة على ما هو مقتضى صيغة الجمع ظاهرا وان كان لا يتناولها قطعا و بقينا الا ان احتمال التخصيص باخراج بعض الافراد قايم فانسد باب التخصيص بقوله كلهم لان كلمة كل للاحاطة والشمول فيتاكد به عموم الجمع فانقطع احتمال التخصيص ثم بقي احتمال التفرق في السجود فانسد باب التاويل اي تاويل التفرق بقوله اجمعون انما

لان كلمة
اجمعون للتوكيد

لان كلمة اجمعون لوجوب الاجتماع فان قلت انسداد باب التاويل اي تاويل التفرق بقوله اجمعون انما يستقيم ان لو كان لفظ اجمعون يفيد معنى وراء معنى كل من معنى الاجتماع والافتراق وليس كذلك بل فايدته الشمول والاحاطة قال ابو البقا فاذا جمعت بين لفظي كل واجمعون كما في الاية لا يفيد الا زيادة التوكيد فقط وقال في الصحاح قولك جاؤني جميعا اي جاؤني كلهم قلت قال الزجاج في اجمعون بعد كل الدلالة على ان السجود من الملائكة كان في حالة واحدة فيستقيم هذا على مذهبه وان لم يقل به غيره من النحويين ونقل عن المبرد ايضا هذا المعنى وهذا يشكل ايضا من وجه آخر وهو ان نفي صفة التفرق قيد للمطلق من العام لا تاكيد العموم وتفسير لدفع احتمال التخصيص فعلى هذا لا يساعد ما قصد به المشايخ من اثبات كونه مفسرا بقوله اجمعون لان التفسير انما يحصل بزيادة وكادة به وهي انما يكون اذا افاد اجمعون ما افاده كل من الشمول والاحاطة لانه اذا اريد به صفة الاجتماع فيقع وكادة العموم مقتصرة على كلهم وبه لا يحصل زيادة الانكشاف والظهور كما صرح المشايخ رحمهم الله تعالى بانه صار مفسرا بقوله اجمعون في غير موضع على ان التعرض بصفة التفرق تعرض بحين لم يعينه كيف وان العموم مطلق عن قيد الاجتماع والا فتراق

فانص افراده الحالة الاجتماع بقوله اجمعون تقييد صفة الاطلاق فيه لا تاويله ببعض محتملاته فالوصف بالتفرق من قبيل تقييد المطلق لا تاكيد لدفع الاحتمال فلا يكون تفسيرا فان قيل ان هذه الاية اخبار والاخبار لا يحتمل النسخ وكانت محكمة فانى يصلح مثالا للمفسر لان المفسر ما لا يحتمل النسخ قلت هذا لا يرد على عبارة الكتاب وهي ان المفسر ما ظهر مراده بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص وعدم احتمال النسخ لا ينافي هذا المعنى او يقال ان مفهوم الاية وهو سجود الملائكة من حيث يحتمل في الاستقبال النسخ لانه من الممكنات وان امتنع عند الاخبار عما مضى وانقضى فانه عارض على اصل المفهوم بخلاف قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم فان علم الله تعالى لا يقبل النسخ والتبديل وايضا ان هذه الاية ليس في نظمها ما يدفع احتمال النسخ من لحوق تابيد او تاقيت النص او دلالته كما في المحكم الذي يزداد قوة بلحوق ما ينافي النسخ فيه وفي بعض الشرعيات اذا قال تزوجت فلانة شهرا بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح الا ان احتمال المتعة قايم فقوله شهرا فسر المراد به فقلنا هذا متعة وليس بنكاح ولو قال لفلان علي الف من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع فقوله علي الف نص في لزوم الالف الا ان احتمال التخصيص بالتفسير باق فبقوله من ثمن العبد او من ثمن المتاع بين المراد فيترجح المفسر على النص حتى لا يلزم

المال

المال الا عند قبض العبد او المتاع وكذا قوله لفلان علي الف درهم من نقد بلد كذا فقوله علي الف درهم ظاهر في الاقرار في لزوم نقد البلد فاذا قال من كذا نقد يترجح المفسر على النص فلا يلزم نقد البلد وعلى هذا نظايره اي المسايل التي تعمل فيها بموجب هذه الاصول منها ما اذا قال تزوجت فلانة شهرا بكذا قوله تزوجت ظاهر في النكاح لانه يفهم بصيغة الكلام بمجرد سماع الكلام وفي بعض النسخ فقوله تزوجت نص في النكاح و هذا يوافق عبارة غيره من المشايخ رحمهم الله مع انه اطبق للمقصود من ايراد هذا المثال الا ان نكاح المتعة احتماله قايم لانه وان كان نصا للنكاح يحتمل التاويل والتخصيص بطريق المجاز على ما مر فقوله شهرا فسر المراد به على انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله انه نكاح والتاقيت شرطا فاسدا فكان الشرط باطلا والنكاح صحيحا لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة كما لو قال تزوجتك على ان اطلق بعد شهر فانه يصح النكاح ويبطل الشرط قلنا انه اجتمع في هذا العقد شيئان لفظ التزوج ولفظ التاقيت والتزوج وان كان حقيقة في النكاح لكنه يحتمل ارادة الغير مجازا والتاقيت لا يحتمل غير المتعة اصلا فكان مفسرا في هذا المعنى والتزوج نص في النكاح فيحمل على المفسر لانه زيادة قوة في المتعة في الاصل ان يقول لامراة خذي مني العشرة لاتمتع بك ايام والمذكور فيه لفظ التزوج او

كان نكاحا موقتا لكنه في معنى متعة لوجود التأقيت فجعلوه متعة وايضا يؤيده ما روي
عن عمر رضي الله تعالى عنه لا اوتى برجل تزوج امراة الى اجل الا رجمته فقد صرح بان النكاح
الموقت متعة ومنها ما لو قال لفلان على الف نص في لزوم الالف لان كلمة على للالزام
والايجاب الا ان احتمال التفسير باق لان الدين يحتمل ان يكون من ثمن العبد او من ثمن
المتاع او من وجه غيره من اسباب الدين فبقوله من ثمن العبد اعين احد المحتملات
فصار مفسرا فترجح المفسر على النص حتى لا يلزم المال الا عند قبض العبد لان الثمن لا يلزم
الا عند قبض المبيع وانما ذكر العبد والمتاع معرفين ليكونا معينين ويتوقف لزوم الالف
على القبض لان ادعاء عدم القبض بعد قوله على الف رجوع من لزوم الالف لان
المبيع اذا لم يكن مبيعا معينا كان في حكم المستهلك لان كل مبيع يحضره البائع يقول
المشتري المبيع غير هذا وله ذلك والثمن لا يجب تسليمه الا بعد احضار المعقود عليه
فكان ادعاء عدم القبض انكارا للزوم المال بعد الاقرار به فلا يصح وله شعب
في الفروع وتفاصيل على اختلاف فيه وليس هذا محل ذلك وقوله من ثمن العبد ينبغي
ان يكون متصلا بقوله على الف لانه اذا كان مفصولا ففيه كلام يأتي ان شاء الله تعالى
ولقائل ان يقول ان مثال النكاح ومثال الاقرار من قبيل بيان تغيير لان موجب قوله

تزوجتك النكاح مع احتمال ان يكون متعة والتأقيت يغيره الى القطع وكذلك
موجب قوله على الف لزوم الالف في الحال وقوله من ثمن العبد تغيير لزومه حالا
الى توقفه على القبض وبيان تغيير لغا بيان التفسير على ما قرره في فصل وجوه البيان
فكيف يجعلان من المفسر ويمكن ان يقال ان المفسر اعم من بيان التغيير في الاصطلاح
الا يرى ان الاصوليين جعلوا آية السجدة للملائكة مفسرا وبيان تقرير مع ان بيان
التقرير يغاير بيان التفسير على ما صرح في فصل البيان فلا يبعد ان يجعل المفسر اعم
من بيان التغيير ايضا فان قلت كيف يستقيم قوله فيترجح المفسر على النص والترجيح
يحتمل سبق التعارض ولا تعارض ههنا لانه في الاصطلاح تقابل الحجتين على
السواء وهما اما ان يكونا نصين او كلامين متقابلين وههنا الكلام واحد
ليس الا غايته انه لو لم يلحقه البيان لكان نصا لكن لحقه فصار مفسرا فاذا لا
تعارض ههنا اذ لا نص ههنا غير المفسر لا يقال فقد وقع التعارض بين اول
الكلام وآخره فانه وان لم يكن تعارضا في الاصطلاح لكنه في معناه للتدافع
بينهما على ما ذكرنا ان اوله يوجب الالف مطلقا وآخره ينفي الاطلاق بل يوجب
بقبض العبد لانا نقول ان صدر الكلام لا يعمل قبل التكلم بآخره فاذا لا يعرض

بايجاب الالف على الاطلاق على ان المفسر هو اول الكلام لا آخره ولا نص فيه اذن فالجواب
ان في كل موضع يترك اول الكلام اي ظاهره او اطلاقه بسبب آخره انما يترك بعد التدافع
من طرفيه لا لان الاول متعين لان يترك بالآخر الا يرى انه قد يترك آخره باوله اذا
كان اقوى منه وهو معنى ما يقولون قد يترك حقيقة الكلام بدلالة سياق
الكلام وذلك لما ظننا فقوله من ثمن العبد اقوى من قوله على الف في انه لا يحتمل وجها
غير عوض العبد وكان كالمفسر في القوة فلذا حمل الاول عليه وهذا التعارض في معنى
الاصطلاح لوجود التقابل ومنها ما اذا قال لفلان على الف درهم فانه ظاهر في الالف
بنقد البلد فيما لم يكن النقود مختلفة في البلد على السواء لان مطلق الثمن تقع على نقد
البلد عرفا وعادة الا انه مع ذلك يحتمل ارادة غيره فاذا عين نقد بلد آخر صار
مفسرا به وهذا ايضا من قبيل بيان التفسير وفي هذه النظائر كلام فليتتبع في شرح
اصول البزدوي رحمه الله عليه والله اعلم قال واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر
بحيث لا يجوز خلافه اصلا اي ترك موجبه بالتبديل والنسخ كما لا يجوز بالتأويل
والتخصيص وهو مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا رحمهم الله تعالى ومنهم من شرط
كونه غير قابل للنسخ وقال ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو مأخوذ من احكام البناء

يقال بناء محكم اي متقن لا وهاء فيه ولا خلل فيه مثاله في الكتاب ان الله بكل
شيء عليم وان الله لا يظلم الناس شيئا فان علم الله تعالى مما لا يحتمل التبديل
والزوال وكذا تنزهه عن الظلم مما لا يحتمل التبديل والنسخ فان قلت يحتمل ان
يراد نفي ارادة الظلم مجازا لما بين الداعي والفعل من الملابسة كما في قوله تعالى
واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم اي اذا اردت قراءته قلت
فذلك اقوى واحكم لنفي الظلم عنه تعالى لما تقرر ان نفي الشيء بنفي لازمه اكد وابلغ
من نفيه بنفسه ومثاله في الحكميات ما مر من المثال وهو قوله لفلان على الف
من ثمن هذا العبد فان قوله على الف يحتمل الاسباب المختلفة فاذا قال من ثمن كذا
صار محكما في لزوم الالف بدلا عن العبد ولقائل ان يقول قد تقرر ان هذا مفسر
والمحكم ما ازداد قوة على المفسر والمزيد غير المزيد عليه فكيف يكون هذا محكما على ان
هذا يحتمل الرجوع والاسقاط بان التزمه بغير عوض من ثمن العبد او اقام المقر له
بينة على لزوم الالف مطلقا ويعجز المقر عن اثبات الجهة اللهم الا ان يقال ان الحكميات
مما لا يوجد فيها الفصل بين المفسر والمحكم فلذا جعلا ممثلين مثالا واحدا قال
وحكم المفسر والمحكم لزوم العمل بهما اي بموجب كل واحد منهما لا محالة اي قطعا ويقينا

وانما جمع بينهما في الحكم كما جمع بين الظاهر والنص لاستوائهما في لزوم العمل والاعتقاد
والانقطاع عنهما عن الاحتمالات كما استوى في الاولان في احتمالهما التاويل والتخصيص
واما احتمال المفسر للنسخ فلا يورث وهنا في العمل ولا في الاعتقاد لان موجبه
ثابت قطعا بخلاف احتمال التاويل على ما قررنا من قبل فان قلت سكوته عن لزوم
العلم به يشير الى انهما لا يلزم بهما الاعتقاد ولا خلاف لاحد في انهما يوجبان
العلم فوق كل علم قلت لا يبعد ان يراد به ما هو الاعم من عمل القلب وعمل البدن
اذ عمل القلب هو الاعتقاد قال ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها
ان خفاء هذه يقابل ظهور تلك فضد الظاهر الخفي لان خفاءه وهو بعارض
غير الصيغة على ادنى مراتب الخفاء كما ان ظهور الظاهر على ادنى مراتبه وضد النص المشكل
لان خفاءه بمرتبتين لانه دخل في اشكاله وامثاله بعد ما خفي في نفسه كرجل
هرب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس كما ان وضوح النص بانضمام قصد
المتكلم بعد ان كان ظاهرا من اللفظ فضد المفسر المجمل لبلوغ خفائه
الى درجة لا ينكشف بالتامل والطلب الا ببيان من جهة المتكلم كما ان
انكشاف مراد المفسر ببيان من المتكلم على وجه لا يحتمل التاويل والتخصيص

والتخصيص فقد

فضد المحكم المتشابه لانه على الخفاء لا يحتمل لحوق الظهور اصلا كما ان مراد المحكم بحيث
لا يتوهم فيه التبديل والزوال فالخفي ما خفي المراد منه بعارض لا من حيث الصيغة و
هذا احتراز عن الكناية فانها ايضا خفية المراد لكن في نفسها والخفاء لا خفاء في نفس
اللفظ كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق السارق خفي في
حق الطرار والنباش لانهما وان وجد على صفة السارقة وهي اخذ المال على سبيل الخفية
لكنهما اختصا باسم آخر يعرفان به واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني لان الاصل ان
يكون لكل اسم مسمى على حدة فهذا العارض بعد عن اسم السرقة وخفيت الآية في حقهما
و هذا معنى خفي الخفي بعارض غير الصيغة فاذا خفيت نظرنا ان اختصاص كل منهما باسم
آخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه ليلحق موضع الزيادة بالمنصوص ويترك
موضع النقصان فتاملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار لزيادة فيه فقلنا انه داخل
في آية السرقة والنباش للنقصان فيه فقلنا انه غير داخل فيها خلافا لابي يوسف
فانه يفتي بقطع النباش وبيانه ان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة من عين الحافظ
الذي قصد حفظه لكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيره والنباش يسارق عن
عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد فكان ناقصا عن السرقة

في بناء ولد كل سارق لم يعرف باسم آخر

واما الطرار فقطع الشيء عن اليقظان بضرب غفلة اعترضته وهذه دقة المسالة
في غاية الكمال وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والسداد وكذلك قوله تعالى
الزانية والزاني ظاهر في حق الزاني خفي في حق اللوطي لان اللواطة وان كانت وطيا
في غير الملك كالزنا الا انها لما اختصت باسم آخر يعرف به بعدت عن اسم الزنا
وخفيت الآية في حقها قال الامام لا يجب الحد في اللواطة لان الزنى شرعا
قضاء الشهوة بالوطي في القبل في غير الملك وشبهته فلا يكون متناولا لها ولبت
النقصان معناه لنقصان في فعلها لان الزنا انما يوجد بشهوة من الطرفين فكان غالب
الوجود واللواطة يوجد بشهوة من الفاعل واما المفعول فلا رغبة له فيها فيكون قاصر
الوجود لقصور في رغبتها والحدود شرعت زواجر والزواجر انما يحتاج اليه فيما يغلب وجوده
لا فيما يقل وجوده فلا يستقيم الحاقها به خصوصا في الحدود وقال ابو يوسف ومحمد
اختصاصها باسم اخر لزيادة في فعلها لان الزنا قضاء الشهوة في الفرج بسفح الماء في
محل المشتهى وهذا المعنى موجود في اللواطة مع زيادة [illegible] مع زيادة ضيق فيه
ولذلك كانت حرمتها اكد من حرمة الزنا شرعا وعقلا لان حرمة المحل لا يقبل الانكشاف بحال
فيثبت الحكم فيها بطريق الاولى ومثاله في الكتب ما لو حلف لا ياكل فاكهة كان ذلك ظاهرا في الفاكهة

اي التنعم به من الفواكه تبعا للطعام خفيا في حق العنب والرمان حتى لا يحنث
باكلهما عند ابي حنيفة رحمه الله ايضا لان الفاكهة اسم للتوابع لانها من التفكه وهو التنعم
قال الله انقلبوا فاكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما يقع به القوام
وهو الغذاء لان ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعما عرفا وكل الناس سواء في
تناوله ما يقع به القوام وخص البعض باسم التنعم والعنب قد يصلح للغذاء ويقع به القوام
والرمان يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو من جملة التوابل فكانا قاصرين في
معنى التفكه بهما ولذا خفيت الفاكهة في حقهما لقصور معنى التفكه فيهما فلا يدخلان
في الحلف وقالا خفيت في حقهما لزيادة التنعم بهما على غيرهما من الفواكه لانهما من اعز ما
كلها فيدخلان تحت الحلف وحكم الخفي وجوب الطلب اي المراد حتى يزول الخفاء فيمكن العمل
اذ العمل بما امكن من النصوص لازم وما لا يتوسل الى الواجب الا به واجب فيجب كوجوده
طريق الطلب لظهور المراد ما قررنا في النظائر قال واما المشكل فهو ما ازداد
خفاؤه على الخفي حتى كانه بعد ما خفي على السامع حقيقته اي موجبه دخل في اشكاله
وامثاله بحيث لا ينال الا بالطلب ثم بالتامل حتى يتميز عن امثاله بخلاف الخفي فانه
يكفي فيه الطلب لقلة خفائه قال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق

الوصول الى المعنى لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض حتى لو كان المشكل يلحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما ونظيره في الاحكام ولعله انما اورد كوله مثالا من الكتاب كما مثل بعض الشارح بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وبقوله ليلة القدر خير من الف شهر وبقوله فأتوا حرثكم انى شئتم لما راى فيها شيئا كما اشير اليه في الشرح ولم يسع لها بساط هذه الحاشية اذا حلف لا يأتدم فانه ظاهر في الخل والدبس وهو عصير الرطب لان الادام ما يوكل مع الخبز تبعا له وهما على هذه الصفة فيه خلاف نحته فانما هو مشكل في اللحم والبيض والجبن حتى يطلب في معنى الايتدام ثم يتامل ان ذلك المعنى هل يوجد في اللحم والبيض والجبن ام لا لان الادام ما يوكل تبعا للخبز وحقيقة التبعية فيما يختلط بالخبز ليكون قائما به لانه ماخوذ من المؤادمة وهي الموافقة وتمامها بالاختلاط والامتزاج وهذه الاشياء مما لا يصطبغ بها الخبز فلا يكون من الادام ولهذا يوكل وحدها ايضا وانما اشكل امرها لانها يوكل مع الخبز ايضا فاذا تعارضت الجهتان فيها اشكل امرها فان قلت ما الفرق بين المسئلتين قلت ان التفكه وهو التنعم بما هو زايد على الغذاء

موجود في العنب والرمان بل يغلب فيهما واما صلاحهما الغذاء وان يوجد فيهما لكنه قاصر بالنسبة الى التفكه فكان التفكه فيهما اصلا والتغذى بهما عارضا بالنسبة اليه في هذه المسألة

معنى الايتدام لا يغلب في هذه الاشياء بل تعارضت جهتا الايتدام والاصالة في الكل على السواء فكان الخفاء فيهما قويا ففي جانب الايتدام تبعيتها اداما واتباعها الخبز وفي جانب عدم الاصطباغ بها واكلها وحدها ولهذا كان الاول خفيا والثانى مشكلا قال ثم فوق المشكل المجمل يعنى ازدياد اشتباهها على المشكل كالمشكل ازداد خفاء على الخفى وهو ما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف على المراد الا ببيان من قبل المتكلم بخلاف المشكل فانه يوقف عليه بالطلب والتامل فان قلت ما لا يوقف في حل المجمل المتشابه اذ هو ايضا لا يوقف على مراده الا ببيان من قبل المتكلم ايضا قلت المراد بالمجمل ذكر عليه الابيان من المتكلم وبقيد الحوته بدلالة تحوى الكلام على ما عرفته في مواقع الكلام وبدلالة ما مثاله ما ذكر في المتشابه من فوقيته اذ لا حد له زيادة في الخفاء على مرتبة المجمل الا انك كيف واكثره المقطعات في اوايل السور وقال ونظيره في الشرعيات قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا هو الزيادة المطلقة وهى غير مراده بل المراد الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات المتجانسة واللفظ لا دلالة له على هذا فلا ينال المراد الا بالبيان اى في الاحكام الشرعية من قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا في الزيادة ومطلق الزيادة غير مراد بالاجماع لان البيع شرع للربح فيكون الزيادة

مطلوبة بالبيع فلا يكون حراما مطلقا بل المراد به الزيادة المخصوصة وهى غير معلومة اذ لا دلالة للفظ عليها ولا يوقف عليها بالطلب بالتامل فصار مجملا فاذا رجع الى الشارع بين ان المراد به الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات اى المكيلات والموزونات المتجانسة واللفظ لا دلالة له على هذا فلا ينال المراد بالتامل كالحنطة بالحنطة والذهب بالذهب على ما عرف بتمامه في الفقه قال ثم فوق المجمل في الخفاء المتشابه وهو ما انقطع رجاء معرفة المراد لان المجمل ما لا يعرف الا ببيان من قبل المتكلم وما فوق ذلك من الخفاء هو ما ان ينقطع وصول البيان واما ان لا ينكشف ببيان المتكلم ايضا ولا يعقل الثانى لان مراد المتكلم ما اراد من المعنى باللفظ فاستحال ان لا ينكشف المراد ببيانه فتعين الاول ومثال المتشابه الحروف المقطعة في اوايل السور وهى الم وطه وحم وطسم لانها يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها من الثانى بان يوتى باسم كل منها على هيئته فالاكثر على انها متشابهات لم يطلع عليها الخلايق الا من شاء الله تعالى فيجب الايمان بها ولا يطلب بها التاويل وروى عن الصديق رضى الله عنه في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القران هذه الحروف وكثير منهم على انها ليست من المتشابه بل من جنس التكلم بالرمز فيقبل كل تاويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده العقل والشرع ولهذا اول بعض السلف رحمهم الله تعالى هذه الحروف كابن عباس وغيره وموضع

تمام التحقيق فيها التفاسير وحكم المجمل والمتشابه اعتقاد حقية المراد انما اراد الله فهو حق حتى يأتى البيان اما في الدنيا كما في المجمل او في الاخرة كما في المتشابه وانما جمع بين حكمى المجمل والمتشابه لاشتراكهما في اعتقاد الحقية الى ان يلحقه بيان المتكلم من غير طلب وتامل في الكلام لاستخراج المراد فان قلت ظاهر العبارة يقتضى ان يجب اعتقاد الحقية منتهيا بغاية يحوى البيان بهما كما فاذا لحقهما البيان لا يجب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى كالامر بخلافه قلت المراد بفحوى الكلام بدلالة السياق اعتقاد الحقية على سبيل الاجمال والابهام من غير تعيين وجه من المحتملات التى يحتملها اللفظ فاذا لحقه البيان وجب تعيين واحد منها وهذا اى تاويلها لا يعلم الا الله واما الراسخون في العلم فلا حظ لهم على مذهب اكثر اهل العلم وقال بعضهم ان الراسخين لهم حظ وتأويلها **فصل** فيما يترك به حقايق معانى الالفاظ وهو خمسة انواع عرفنا انحصاره عليها بالاستقراء احدها دلالة العرف وهو قد يكون عاما بان تعارفه جميع الناس لمعنى وقد يكون خاصا بان تعارفه قوم من الاقوام فاذا استعمل اللفظ بين من تعارفونه يترك حقيقته واراد معنى غيرها كان ذلك هو المراد عندهم وذلك اى ترك الحقيقة بدلالة العرف انما كان لان ثبوت الاحكام بالالفاظ انما كان لدلالة اللفظ على المعنى الذى هو مراد المتكلم فاذا كان المعنى متعارفا بين الناس كان ذلك دليلا

على انه هو المراد بدلالة ظاهرا فيترتب عليه الحكم لان المتكلم منهم فدل على انه اراد ما يريد الناس
فاعلم ان المراد ترك الحقيقة غير مستعملة لئلا يناقض ما ذكر في فصل الحقيقة والمجاز على اصل ابي حنيفة رح
ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف مثاله حلف لا يشتري راسا فهو على ما يتعارفه
الناس وهو ما يكبس في التنانير ويباع مشويا فلا يحنث براس الحمام والعصفورة
ونحوهما لانهم لم يعتادوا كبسه وبيعه وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يحنث في راس
الابل والبقر والغنم لما راى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون في هذه الرؤوس الثلاثة ثم
تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال يحنث في راس البقر والغنم ثم ان ابا يوسف رح
ومحمد رح شاهدا عادة اهل بغداد وساير البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في راس الغنم
وكذا لو حلف لا ياكل بيضا كان ذلك على المتعارف فلا يحنث بتناول بيض العصفور والحمام
لخروجها عن المتعارف وقريب منه ما ذكر الشيخان رحمهما الله في اصولهما يتناول يمينه
بيض الدجاج والاوز لاستعمال ذلك عند الكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور
وما اشبه ذلك عرفا فان قلت لا نسلم انه لا يتناول بيض الحمام والعصفور عرفا بل كل بيض
طير يطلق عليه اسم البيض ويوكل عادة ذكر في المبسوط اذا حلف لا ياكل بيضا فهو على بيض الطير
من الدجاجة والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينوي به لانا نعلم انه لا يراد

بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما يطلق عليه اسم البيض ويوكل
عادة هو كل بيض فيه قشر قلت لعل العرف اختلف باختلاف الزمان فاختلف الجواب على حسب
اختلافه قال وبهذا اي بما ذكرنا من ترك الحقيقة في المسئلتين ظهر ان ترك الحقيقة
لا يوجب المصير الى المجاز بل جاز ان يثبت به الحقيقة القاصرة وهي ان يراد بعض افراد الحقيقة كما
كان ارادة راس البقر والغنم من لفظ الراس وكذلك ارادة بيض الدجاج والاوز من لفظ البيض فان
اللفظ يطلق على ما اريد به حقيقة لكنه غير مطلق لان الاطلاق في تناول موجبه فاذا ذهب الاطلاق
كان قاصرا وايراده هنا لبيان فائدة مستفادة من المسئلتين مقبولين من الاصوليين من مشايخنا
وهي انه اذا تركت الحقيقة لا يتعين المجاز مرادا بل جاز ان يراد الحقيقة القاصرة لانها
واسطة بين اصل الحقيقة والمجاز مع انه يتضمن رفع ما يختلج وهو ان المسئلتين ليسا
من قبيل ترك الحقيقة اذ المراد من الراس والبيض هو حقيقتهما ليس الا فاذا لم يكن
ما اريد بهما مجازا لم يكن المثالان من ترك الحقيقة في شيء ومثاله اي مثال الحقيقة
القاصرة تقييد العام بالبعض اي تخصيص العام باخراج بعض الافراد فانه انتقل
من موجبه الاصلي وهو العموم الى غيره وهو البعض فكانت حقيقة قاصرة شبيهة
بالمجاز وكذلك لو نذر حجا او مشيا الى بيت الله تعالى وان يضرب بثوبه حطيم الكعبة

فان حقيقة الحج هو القصد قال الشاعر يحجون الهامة والهالي وحقيقة
المشي الى الكعبة الذهاب اليها وحقيقة ضرب ثوبه حطيم الكعبة ضرب
الحطيم بالثوب وهو موضع فيه الميزاب سمي به لانه حطيم من البيت
اي كسر لكنها في العرف يراد بالحج العبادة المعلومة مجازا لما فيها من قوة العزيمة والقصد لقطع
المسافة ويراد بالمشي الى بيت الله تعالى الحج ماشيا ويراد بضرب الثوب الحطيم الاهداء
بالثوب الى البيت والتصدق به فتركت حقائقها ويلزم ما يتعارف هكذا ذكر المشايخ
وهو يخالف ما ذكر في الكتاب يلزمه الحج بافعال معلومة لوجود العرف قال والثاني قد
يترك الحقيقة به بدلالة اللفظ نفسه بان كان اللفظ مخبرا عن كمال مسماه وكان في بعض
افراده قصور فلا يتناول اللفظ ذلك البعض وهذا ايضا عمل بالحقيقة القاصرة مثاله
اذا قال كل مملوك لي فهو حر لم يعتق مكاتبه ولا من اعتق بعضه الا ان ينوي دخولهم في
اللفظ لان الحقيقة المتروكة كالمجاز فلا يصير مرادة باللفظ الا بالنية والمكاتب عبد او امة
كاتبه مولاه على ما شرط عليه فقبل العبد ذلك المال وانما لم يتناولهم لفظ
المملوك لانه مطلق فيتناول المملوك من كل وجه والمكاتب ليس بمملوك من كل وجه
لانه مملوك رقبة لا يدا بل هو كالحر يدا ولهذا اي لاجل ان المكاتب مملوك من وجه

دون وجه لم يجز تصرف المولى فيه ولا يحل له وطي المكاتبة لقصور الملك فيها ولو
تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى وورثته البنت لم يفسد النكاح ولو كان
مملوكا من كل وجه لملكته البنت ويفسد النكاح لان احدا لا يجوز ان يملك الاخر فيه
النكاح واذا لم يكن مملوكا من كل وجه لا يدخل تحت لفظ المملوك المطلق لان الثابت من وجه
دون وجه لا يكون ثابتا على الاطلاق وكذا معتق البعض فانه عتق بعضه وفسد الملك
في الباقي قال ابو حنيفة رح هو كالمكاتب وقالا هو كالحر المديون حتى لم يجز تصرف
المولى فيه فكان هذا احق بمكاسبه من المولى بخلاف المدبر وام الولد بحيث يدخل
كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي فهو حر لان الملك فيهما كامل ولهذا يملكهما المولى
يدا ورقبة ويملك استعمالهما واكسابهما ويملك المولى وطي المدبرة وام الولد وانما النقصان
في الرق من حيث انه يزول لا محالة وكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخلان تحت
قوله كل مملوك ولقائل ان يقول الامر بالعكس وهو ان الملك كامل في المكاتب ناقص في ام الولد
والمدبر بان العبد اذا كوتب لا يخرج من ملك المولى صرح به الفقهاء لقوله عليه السلام
المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولهذا اذا عجز يكون مملوكا كما كان ولو انتقص الملك في
الكتابة لما عاد بعد العجز كما في ام الولد والمدبر وانما كان يخرج من يد المولى تحقيقا لمعنى الكتابة

وتحصيل المقصود وهو اداء البدل ولهذا يملك التصرف ولا يملك المولى اكسابه ولهذا لا يملك وطي المكاتبة لان منافع البضع انما يتقوم بالمال فلا يملك المولى اياها كاكسابها فثبت ان خروجه عن يد المولى لتحصيل مقصود الكتابة بفك الحجر كالاذن في التجارة لا تخلل بالملك واما المدبر وام الولد فيتطرق الخلل في ملكهما ولهذا لا يقبلان عودهما الى الملك كما كانا فذلك لان الجزئية الحاصلة بينها وبين المولى بواسطة الولد وجب عتقها الا ان الجزئية بعد الانفصال كانت من وجه دون وجه فيبطل بيعها وتمليكها ولا يزول ملك الانتفاع بها من الاستخدام والوطي وكذلك في المدبر سبب العتق جعل سببا في الحال ولذا لا يجوز بيعه وتمليكه فاوجب خللا في ملكه الا يرى الى قول النبي صلى الله عليه وسلم اعتقها ولدها وقوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث قال وعلى هذا اي على الفرق المذكور بين المكاتب وبين المدبر وام الولد من ان النقصان فيهما في الرق دون المكاتب قلنا لو اعتق المكاتب عن كفارة يمينه او ظهاره جاز ولا يجوز فيهما اعتاق المدبر وام الولد لان الواجب في الكفارة هو التحرير بقوله تعالى فتحرير رقبة وهو الحرية بازالة الرق فاذا كان الرق في المكاتب كاملا كان تحريره تحريرا من جميع الوجوه وفي المدبر وام الولد لما كان الرق ناقصا لا يكون التحرير تحريرا من جميع الوجوه فلا يتناول التحرير المذكور

لانه مطلق والثابت من وجه دون وجه لا يكون الثابت مطلقا ولقائل ان يقول لا نم ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الرق بل هو اثبات العتق بازالة الملك وذلك لان الملك حقه والرق حق الشرع لانه جزاء جناية الكفر وحكم التصرف ما يدخل ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره قال والثالث قد يترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام اي سوق الكلام يعني يترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متاخرة عنه وان كان السياق كثير الاستعمال في المتاخرة كمن المراد ههنا الاطلاق قال محمد في السير الكبير اذا قال المسلم للحربي المحصور في الحصن انزل فنزل الحربي كان آمنا لان قوله انزل حقيقته يفيد الى النزول ولو قال انزل ان كنت رجلا فنزل لا يكون آمنا ولو قال الحربي الامان الامان فقال المسلم الامان الامان كان آمنا ولو قال المسلم ستعلم ما تلقى غدا او لا تعجل حتى ترى فنزل لا يكون آمنا ولو قال اشتر لي جارية على ان تخدمني فاشترى العمياء والشلاء لا يجوز ولو قال اشتر لي جارية اطاها فاشترى اختها من الرضاع لا يكون عن الموكل لان قوله ان كنت رجلا تهديد وتوبيخ وهو ينافي الامان فترك حقيقة قوله انزل بهذا وذكر المسئلة الاولى لبيان ان حقيقة قوله انزل الامان لا للتمثيل وعلى هذا ما يحتملها من الامان وقوله اشتر لي جارية حقيقته الاطلاق بجاريته فاذا قيدت بقوله تخدمني او اطاها

وترك الاطلاق وترك الحقيقة فصار المراد الجارية الصحيحة القادرة على الخدمة والجارية المحللة للوطي وعلى هذا الاصل اي على ان الحقيقة يترك بدلالة السياق قلنا في قوله عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم انقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الآخر دواء وانه ليقدم الداء على الدواء دل سياق الكلام على ان المقل لدفع الاذى عنا لا لا تعبدي حق الشرع فلا يكون للايجاب فان حقيقة قوله فامقلوه هي وجوب المقل فقيد للامر لكن تركت حقيقته لسياق الكلام وهو قوله فان في احد جناحيه داء الخ لانه دل على ان المقل لدفع الاذى عنا لا لامر تعبدي حق الشرع فلا يكون للايجاب لان المقصود من الامر انما هو الابتلاء والامتحان وذلك لا يحصل في طلب ما فيه منفعة للعباد وفيه اشكال لان كونه نفعا لا ينافي الايجاب والالزام به لانه جاز ان يكلف الله تعالى عبده بما فيه نفعه اصلاحا لبدنه الا يرى قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ولهذا قلنا ان الاكل فوق الشبع حرام وامثاله كثيرة وعلى هذا قلنا في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية عقيب قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات فانه وان كان حقيقته وجوب الصرف الى جميع الاصناف اما الى ثلاثة من كل صنف كما ذهب اليه الشافعي لاضافة الصدقة اليهم بلام الاستحقاق وهم مذكورون بواو الجمع فكانت حقا لجميعهم لكن تركت حقيقته بدلالة سياق الكلام وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان

اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فانه يدل على ان ذكر الاصناف لقطع طمعهم عن الصدقات ببيان المصارف لها فلم يكن الصرف واجبا الى جميعهم مقصودا بذكرهم فلما لم يكن ذلك مقصودا بذكرهم لم يكن الصرف واجبا الى جميعهم فجاز ان يقتصر على صنف واحد فلا يتوقف الخروج عن العهدة على الاداء الى الكل ولقائل ان يقول ذكر من يلمزك لا ينافي ان يكون الصدقات حقا لجميع المصارف فلا يدل على ترك حقيقة الكلام وان كونه مقصودا لا ينافي كون غيره مقصودا كيف وان الدلالة على كون اللام مقصودا خفية حاصلة بالمفهوم وعلى كون الاصناف مقصودا ظاهرا حاصلة بعبارة الكلام قال والرابع قد يترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وذلك لان الله تعالى حكيم والكفر قبيح والحكيم لا يامر بالقبيح فيترك دلالة اللفظ على الامر بحكمة الآمر وعلى هذا قلنا اذا وكل بشراء اللحم فان كان مسافرا نزل على الطريق فهو على المطبوخ او المشوي وان كان صاحب منزل فهو على النيء فان حقيقة الامر الطلب لكن تركت بدلالة حكمة الآمر لان الحكيم لا يامر بالقبيح وهو الكفر وكذلك في التوكيل بشراء اللحم فان حقيقته شراء مطلق اللحم في الصورتين لكن ترك الاطلاق فيهما بدلالة حاله وهو انه اذا نزل على الطريق فحاله يدل على انه يطلب اللحم ليتغدى فيشتري المهيا للاكل واذا نزل في المنزل فحاله يدل على انه يطلب اللحم ليطبخ ويتخذ طعاما وذلك في النيء

ومن هذا النوع يمين الفور وانما سميت هذا يمين الفور لان الفور هو مصدر فارت القدر اذا غلت ثم استعيرت للسرعة ثم سميت الحالة التي لا لبث فيها يقال جاء فلان من فوره اي من ساعته وهذه اليمين يقع على الحال والساعة فسميت بها مثاله اذا قال تعال تغد معي فقال والله لا اتغدى ينصرف ذلك الى الغداء المدعو اليه حتى لو تغدى بعد ذلك في منزله او مع غيره في ذلك اليوم لا يحنث واذا قامت المرأة تريد الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت كذا كان الحكم مقصورا على الحال حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث فان حقيقة الكلام عموم التغدي واطلاقه وهو ان يحنث بكل تغدى سواء كان مع الداعي ومع غيره او منفردا سواء تغدى في ذلك اليوم او غيره لكن تركت حقيقته بدلالة من قبل المتكلم وهي ان غرضه رد سواله وضعه عما دعاه اليه لغضب اثاره فيه دعاء الداعي فينبني الجواب على الغداء المدعو اليه الى التغدي معه في ذلك اليوم وكذلك في مسئلة الخروج فان الباعث على منع الخروج غضب اثاره عما ارادت من الخروج بين يديه فتقيد قوله ان خرجت بذلك الخروج فان قلت هذا ينتقض بما اذا قال المدعو والله لا اتغدى اليوم فانه يقع على كل تغد حصل في ذلك اليوم قلت لا دلالة ههنا من قبل المتكلم على ترك الحقيقة لانه لو كان مراده الامتناع عن الغداء المدعو اليه لاقتصر على قدر الجواب فلما زاد على الجواب وهو اليوم دل على انه ما اراد به الجواب فقط بل على انه ابتداء في الكلام

قال وانما صير قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ ومثاله انعقاد النكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة وقوله لعبده وهو معروف النسب من غيره هذا ابني وكذا اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من المولى هذا ابني كان مجازا عن العتق عند ابي حنيفة رح خلافا لهما بناء على ما ذكرنا ان المجاز خلف عن الحقيقة في حق اللفظ عنده وفي حق الحكم عندهما ولهذا اذا قال الحرة بعت نفسي صار مجازا عن النكاح لان حقيقة الكلام هو تمليك الرقبة ونفس الحرة لا يحتملها فتركت فصار الى المجاز وكذا قوله لعبده المعروف النسب او الاكبر سنا منه هذا ابني لان العبد ثابت النسب من زيد لا يحتمل ان يكون من عمرو وكذا الاكبر سنا لا يحتمل ان يكون ابنا للاصغر منه فتركت حقيقته على ما مر في فصل الحقيقة والمجاز

فصل في متعلقات النصوص يعني بها انا رة النصوص ودلالته واقتضائه وفي بعض النسخ دعى عبارة النص ايضا وهو ظاهر على ما عرف في غيره من النسخ كاصول شيخ فخر الاسلام وغيره واما وجه تركها فلان المراد من المتعلقات لواحق النصوص التي هي وراء موجباتها التي قصدت باللفظ اذ متعلق الشئ كثيرا ما يستعمل في عوارضه ولواحقه وهذه الدلالات من العبارات بمنزلة عوارض الشئ ولوازمه من زياداته وقد تكلم العبارات في موضع النص في بعض النسخ منه عبارة صاحب

فصل فيما يرجع الى العبارة من حيث الاشارة والدلالة والاضمار والاقتضاء الميزان والى هذه المعاني اشار المصنف بقوله ونعني بها اشارة النص المصنف رح فافهم قال اما عبارة النص فهو ما سيق الكلام لاجله واريد به قصدا واما اشارة النص وهو ما ثبت بنظم النص هذا احتراز عن اقتضاء دلالة النص فانهما ثابتة بمعنى النص من غير زيادة احتراز عن اقتضاء فانه ثابت بزيادة تقدر في اللفظ وهو غير ظاهر من كل وجه بل يعرف بنوع تامل وهذا احتراز عن الظاهر ولا سيق الكلام لاجله احتراز عن العبارة وهي النص الذي ذكر في المتقابلات قال صاحب الميزان اما اشارة النص فهو ما عرف بنفس الكلام بنوع تامل من غير ان يزاد عليه شئ او ينقص عنه لكن لما لم يكن الكلام سيق له ولا هو المراد بالانزال حتى يسمى نصا ولا يعرف ايضا بنفس الكلام في اول ما قرع سمعه من غير تامل حتى يسمى ظاهرا ولا يعرف بنفس اللفظ بواسطة التامل مع زيادة ونقصان حتى يسمى اقتضاء واضمارا نظيره من المحسوسات من نظر الى شئ فرآه باقباله عليه قصدا ورأى مع ذلك ما عن يمينه ويساره باطراف عينه من غير قصد فما يقابله هو المقصود بالنظر فهو بمنزلة عبارة النص وما يقع عليه اطراف بصره فيما رآه بطريق الاشارة مثاله في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فانه سيق

لبيان استحقاق الغنيمة فصار نصا في ذلك وقد ثبت فقرهم بنظم النص فكان اشارة الى ان استيلاء الكفار على مال المسلم سبب ثبوت الملك للكافر اذ لو كانت الاموال باقية على ملكهم لا يثبت فقرهم لانها نزلت على سبيل التفسير لما سبق من اول الآية وهو قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين الى قوله للفقراء يجعل هذا بدلا متضمنا للبيان من قوله لذي القربى وما عطف عليه بتكرير العامل وهو اللام وقيل هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو كذا في التيسير فعلى هذا لا يكون تفسيرا للمصارف السابقة بل يكون بيانا لمصرف آخر وعلى التقديرين يكون السوق لبيان ان الغنيمة لهؤلاء وقد ثبت فقرهم بكتاب الله تعالى بقوله تعالى للفقراء بطريق الاشارة فصار النص اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا بمكة اذ هاجروا منها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد كان لهم اموال بها بدليل قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم وذلك لان الفقر حقيقة يكون بزوال الملك عن المال لا بالبعد عن المال مع قيام الملك الا يرى ان ابن السبيل غني حقيقة وان بعدت يده عن المال ولهذا اوجب الزكوة عليه فان قلت قد ثبت انه اشارة الى زوال املاكهم واما

ان استيلاء الكافر على مال المسلم سبب لثبوت ملكهم كما ذكر في المتن فليس منطوق

به فكيف يكون النص اشارة قلت لما ثبت ملكهم باشارة النص ومن لوازمه

ثبوت الملك للكفار الذين استولوا عليها لانه لا وجه للاسلام كان ما ثبت

من لوازم الاشارة ملحقا بها لان الشئ اذا ثبت ثبت مع لوازمه وتوابعه

ويخرج منه الحكم في مسئلة الاستيلاء وحكم ثبوت الملك للتاجر منهم وتصرفاته

من البيع والهبة والاعتاق وحكم ثبوت الاستغنام وثبوت الملك للغازي

وعجز المالك عن انتزاعه من يده وعلى هذا تفريعاته اي ويخرج من الثابت باشارة

هذا النص هذه الاحكام وانما تعرض لثبوت هذه الاحكام هنا لبيان القسم الاشارة

بانها كالنص في ايجاب الحكم مع ان فيه غموض وخفاء ولهذا يتفرع على الثابت بها

احكام الشرع مما ثبت بعين النص منها الحكم في مسئلة الاستيلاء يعني ان الكافر

اذا استولى على مال المسلم واحرزه بدار الحرب يصير ملكا له عندنا خلافا للشافعي

فان قلت الحكم في الاستيلاء قد سبق ثبوته بالاشارة فما معنى تفريعه عليه ثانيا

قلنا الثابت بالاشارة كونه سببا لهذا الحكم اي الملك وثبوت الحكم المراد جنس

الحكم من تمليك واباحة تصرف الكافر واشتراط الاحراز وامثالها فظاهر ان

هذه الجملة غير ثابت بالاشارة او يجعل ثبوت الملك للكافر الى آخره تفصيل للحكم في

مسئلة الاستيلاء بطريق العطف ومنها ثبوت الملك للتاجر اذا اشترى من الكفار

بعد استيلائهم على اموالنا ثبت له الملك وتصرفاته من البيع والهبة والاعتاق

ومنها حكم ثبوت ملك الاستغنام يعني اذا استولينا على تلك اموال بعد احرازهم

هذه الاموال يصير غنيمة لما كان اموالهم ويثبت الملك للغازي في تلك الاموال

اذا اخذها غنيمة ويعجز المالك القديم من انتزاع هذه الاموال من يد الغازي

بعد القسمة وقبل القسمة ان ياخذه مجانا وسائر تفريعاته مثل عدم الضمان

والبيع وغير ذالك فكذا لك قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى قوله فالآن

باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض

من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل فالامساك في اول الصبح يتحقق

مع الجنابة لان من ضرورة حل المباشرة الى الصبح ان يكون الجزء الاول

من النهار مع وجود الجنابة والامساك في ذالك الجزء صوم امر العبد باتمامه

الخيط الابيض وهو ما يبدو من الفجر المعترض في الافق كالخيط الممدود والخيط

الاسود ما يمتد معه من غسق الليل شبها بخيطين ابيض واسود فاندفع في اباحة

تشبيها

المباشرة والاكل والشرب الى انفجار الصبح وهو اول جزء من اجزاء الصوم ومن

ضرورته يتحقق الصوم في اوله مع الجنابة لانه لا واسطة اصلا من آخر جزء

من وقت الاباحة وبين اول اجزاء الصوم لتمكن فيها من الاغتسال وكان هذا يعني قوله تعالى

فالآن باشروهن الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل اشارة قاطعة وان كانت غامضة الى

ان الجنابة لا ينافي الصوم ولزم من ذالك ان المضمضة والاستنشاق لا ينافي بقاء الصوم لان

الجنابة لما تحقق مع الصوم ولا بد من رفعها للصلوة وغيرها وهي لا ترتفع بدون المضمضة

والاستنشاق الذين هما من اركان الغسل علم انهما لا ينافيان الصوم ويتفرع منه اي من جواز

المضمضة وان من ذاق شيئا بفمه لا يفسد به صومه فانه لو كان الماء مالحا يجد طعمه منه

عند المضمضة لا يفسد به صومه وعلم منه اي من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ان

حكم الاحتلام والاحتجام والادهان لا يفسد الصوم لان الكتاب لما سمي الامساك اللازم

بواسطة الانتهاء عن الاشياء الثلاثة المذكورة في اول الصبح صوما علم ان ركن الصوم تم

بالانتهاء عن الاشياء الثلاثة لان الصوم لو توقف وجوده شرعا على غير هذا الانتهاء لما كان

هذا الانتهاء بنفسه صوما وعلى هذا اي على موجب هذا النص يعني قوله تعالى كلوا واشربوا

حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل يخرج الحكم

في مسئلة النية وهي ان صوم رمضان هل يشترط فيها النية اي النية من الليل ام لا فعند

الشافعي رح يشترط وعندنا لا يشترط بل نيته تؤدى قبل الزوال وهذا لان النية هي القصد

فان قصد الاتيان بالمامور به انما يلزم عند التوجه الامر والامر انما يتوجه بعد الجزء الاول

اي من الصبح لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فقصد الاتيان بالمامور به لا يتوجه الا بعد

الجزء الاول فعلم انه لا يجب النية من الليل فالفاء في قوله فان قصد الاتيان لبيان وجه

التخريج ولقائل ان يقول قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل امر باتمام الصوم بعد الشروع ولا

نزاع ان الامر بالاتمام انما يتوجه بعد الجزء الاول وقصد الاتيان انما يلزم عند الامر بالشروع

لا عند الامر بالاتمام فلا يلزم فيه تاخير النية من الليل قوله واما الدلالة النص فهي ما علم

اي معنى علم انه علة للحكم المنصوص عليه اي الحكم الذي ورد به النص لغة اي يعرف علته من

هو عارف بلغة العرب ونحوها لا اجتهادا ولا استنباطا اي لا يحتاج في معرفة علته الى التامل

والاستنباط وهذا احتراز عن علة القياس فانه معنى يعرف بالاستنباط حتى لا يعرفه غير الفقيه

بخلاف الدلالة فانه يعرفها الفقيه وغيره مثاله في قوله تعالى فلا تقل لهما اف اي للابوين

ولا تنهرهما وهي كلمة تضجر فالعالم باوضاع اللغة يفهم باول السماع ان تحريم التافيف لدفع الاذى

عنهما وعلم هذا النوع عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته قوله ولهذا المعنى اي لاجل ان حكم النص

وهو التحريم مثلا في نص التأفيف يعم بعموم علته يعني في كل شيء يوجد العلة وهي الاذى مثلا
يوجد التحريم قوله يحرم ضرب الابوين وشتمهما واستخدامهما اذا كانا اجيرين
للابن وحبسهما بسبب دين الابن عليهما وقتلهما قصاصا بان قتلا ابن ابنهما لوجود الاذى
في جميع هذه الصور واما في القتل فلثانيهما من جهته قوله ثم دلالة النص بمنزلة النص في
ايجاب الحكم قطعا ويقينا حتى صح اثبات العقوبات بدلالة النص ولو لم يكن قطعيا لما صح
اثبات العقوبات بدلالة النص لان الحدود والعقوبات تندرئ بالشبهات وبيانه قال
اصحابنا وجبت الكفارة بالافطار بالوقاع بالنص وبالاكل والشرب بدلالة النص وهو
قوله عليه الصلوة والسلام للاعرابي الذي جاءه قال هلكت واهلكت يعني واقعت
في نهار رمضان اعتق رقبة الى آخر الحديث والعلة في ايجابها افساد صوم رمضان
وهي موجودة بالاكل والشرب عمدا في رمضان فيجب الكفارة بهما بدلالة النص وفي الكفارة
معنى العقوبة لانها وجبت جزاء على الجناية زجرا عليه فلما اوجب اصحابنا الكفارة بالاكل
والشرب عمدا في رمضان بدلالة النص ثبت انها يكون بمنزلة النص في القطع وهذا رد على
زعم من اصحابنا انها لا يكون بمنزلة النص في القطع قوله وعلى اعتبار هذا المعنى اي على
اعتبار ان دلالة النص قطعية قيل قد يدار الحكم اي حكم النص على تلك العلة اي معنى النص وجودا

وعدما يعني يوجد حكم النص عند وجوده وينعدم عند عدمه وان كان صورة النص
بخلافه لكون المعنى قطعيا ولذلك قال القاضي الامام ابو زيد رح لو ان قوما يعدون التأفيف
كرامة لا يحرم عليهم تأفيف الابوين لانتفاء معنى الاذى مع ان ظاهر النص يحرم التأفيف
على العموم والاطلاق وكذلك قلنا في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة
من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع الآية ان المعنى في كون البيع منهيا
الاخلال بالسعي الى الجمعة وهذا المعنى يفهم لغة اي يعرفه بمجرد السماع كل من يعرف كلام
العرب فلو فرضنا بيعا لا يمنع العاقدين عن السعي الى الجمعة بان كانا اي المتبايعان
في سفينة يجري الى الجامع لا يكره البيع اي لا يحرم لانتفاء علة الحرمة وهي الاخلال
بالسعي قوله وعلى هذا اي على ان الحكم يدور مع المعنى وجودا وعدما قلنا فيما اذا حلف
لا يضرب امرأته فمد شعرها او عضها او خنقها حنث اذا كان بوجه الايلام ولو وجد
صورة الضرب ومد شعرها عند الملاعبة دون الايلام لا يحنث لان المعنى في ترك
ضربها ترك ايلامها فلا يحنث بضرب لا يؤلمها وكذلك لو حلف لا يكلم فلانا او لا يضرب
فلانا فكلم بعد الموت او ضرب بعد الموت لا يحنث لعدم معنى الافهام والايلام وقد علم
ان المعنى في ترك ضربها ترك ايلامها فلا يحنث بضرب لا يؤلمها قوله وباعتبار هذا

المعنى يقال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم السمك او الجراد لا يحنث ولو اكل لحم الخنزير
او الانسان يحنث لان باول السماع يعلم ان الحامل على هذا اي اليمين انما هو الاحتراز
عما انشاء من الدمويات فيدار الحكم على هذا ذلك ولا دم في لحم السمك والجراد واما
الرطوبة التي في لحم السمك فليست بدم لعدم خاصية الدم فيها وهو انه اذا شمس
اسود ودم السمك اذا شمس ابيض واما في القرآن وان سمي لحما فلا يتناوله في ما عبر
من المعنى قوله واما المقتضى فهو زيادة على النص اي المنطوق لا يتحقق معنى النص الا به
حتى كان النص اقتضاه ليصح في نفسه معناه كقوله تعالى فتحرير رقبة اي فعليه تحرير رقبة
مملوكة فهذا زيادة على المنصوص لان تحرير رقبة لا يتحقق الا بعد الملك وقوله كان النص
اقتضاه بيان وجه التسمية فاقتضاه اي طلبه ومثاله في الشرعيات قوله انت طالق فان هذا
نعت المرأة الا ان النعت يقتضي المصدر فكان المصدر موجودا بطريق الاقتضاء قوله
الا ان النعت يقتضي المصدر لان اسماء الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
لها دلالة على المصدر كالفعل فصار كأنه قال انت طالق طلاقا اعلم ان عامة الاصوليين
من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي لم يفرقوا بين انواع المقدر والشيخ فخر الاسلام
وعامة المتاخرين سوى القاضي الامام ابي زيد فرقوا فقالوا اما هو ثابت لتصحيح الكلام

لغة فهو المحذوف وما هو ثابت لتصحيحه شرعا فهو المقتضى فجعلوا انت طالق وطلقتك
من قبيل المقتضى وطلق من قبيل المحذوف فعلى مذهبهم يصعب الفرق بين انت طالق
وبين طلق والمصنف رح اطلق في تعريفه ولم يفرق بينهما ولهذا عرفه بما عرفه به
القاضي الامام فعلى مذهبه لا يحتاج الى الفرق بينهما قوله واذا قال هذا مثال
المشهور في الشرعيات وهو قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فقال
الآخر اعتقت يقع العتق عن الآمر ويجب عليه الالف ولو كان الآمر ينوي به عتق
الكفارة يقع عما نوى وذلك لان قوله اعتقه عني بالف درهم يقتضي معنى قوله بع
مني بالف درهم ثم كن وكيلا لحصول العتق حقيقة بعد البيع الذي ثبت بينهما اقتضاء
وهذا لان الامر بالاعتاق يقتضي ثبوت ملك للآمر لان الاعتاق لا يصح بدون الملك لقوله عليه السلام
لا عتق فيما لا يملك ابن آدم والملك يقتضي سببا هو البيع فيثبت البيع سابقا على الاعتاق
وصار كأنه قال بع عبدك مني بالف ثم كن وكيلي بالاعتاق فاعتقه عني فاذا فعل ذلك ما
كان العتق واقعا عن الآمر وثبت البيع بطريق الاقتضاء وثبت القبول كذلك لانه ركن
في باب البيع والشيء لا يوجد الا بركنه قوله ولهذا قال ابو يوسف رح اذا قال اعتق عبدك
عني بغير شيء فقال اعتقت يقع العتق عن الآمر ويكون هذا مقتضيا للهبة والتوكيل

والتمليك

ولا يحتاج فيه الى القبض لانه بمنزلة القبول في باب البيع ولكنا نقول القبول ركن في
باب البيع فاذا اثبتنا البيع اقتضاء اثبتنا القبول ضرورة بخلاف القبض في باب الهبة
فانه ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكما بالقبض وحكم المقتضي
انه يثبت بطريق الضرورة فيتقدر بقدر الضرورة اي لاجل ان ما يصح الامر
بالعتق من اسباب الملك يثبت اقتضاء قال ابو يوسف رح في المسئلة المذكورة
اذا قال بغير العوض يثبت الملك المخبر اقتضاء لانها تمليك بغير عوض والهبة وان كانت
لا يثبت الملك الا بالقبض لكن هنا لا يحتاج فيه الى القبض حقيقة لانها لما يثبت الهبة
اقتضاء والهبة لا يتم الا بالقبض يثبت القبض اقتضاء بمنزلة القبول في باب البيع
قوله ولكنا نقول جواب ابي ح رح ومحمد عن قول ابي يوسف وذلك لان القبول انما يثبت
في ضمن ثبوت البيع لانه ركن والشئ لا يتصور ثبوته بدون ركنه بخلاف القبض
في باب الهبة فانه ليس بركن في باب الهبة بل هو شرط وشرط الشئ خارج عن ذاته
ليس بداخل في وجوده كدخول القبول في البيع فلا يثبت القبض في ضمن ثبوت الهبة
وفيه ان الشئ كما لا يتم وجوده الا بالركن يتوقف وجوده على شرط قوله ولهذا قلنا
اذا قال انت طالق ونوى به الثلث لا يصح لان الطلاق يقدر مذكورا بطريق الاقتضاء

فيقدر بقدر الضرورة والضرورة يرتفع بالواحد فيقدر مذكورا في حق
الواحد وعلى هذا يخرج الحكم في قوله ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون
طعام لا يصح لان الاكل يقتضي طعاما فكان ذلك ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر
بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بالفرد المطلق اي لان المقتضي يثبت بطريق
الضرورة قلنا الى آخره ويشكل مثل طلقي فانه يصح به نية الثلاث مع ان الطلاق
فيه ثابت اقتضاء كما في طالق وطلقت اذ اسم الفاعل والماضي والامر سواء في دلالتها
على المصدر اسم لغة خصوصا عند المصنف ومن لم يفصل بين المقتضي والمحذوف ويمكن
التقصي عن هذا الاشكال بان قول طلقي ممتاز عنهما بانه مختص من طلب الفعل بالمصدر
اي ايقاع فعل الطلاق وكذلك سائر افعال الفاظ الامر والمختصر من الكلام والمطول
سواء فكان المصدر في الامر كالملفوظ فيصح تعميمه اذ المصدر جنس فيقع على الادنى
ويحتمل الكل لانه بعينه لا انه كلام من تصاريف الفعل من اسم الفاعل والماضي فانه مختصر من الاخبار
بالفعل بالمصدر فقوله طلقت مختصر من فعلت فعل التطليق فلا يرجح قوله
ولا تخصيص في الفرد المطلق لان التخصيص يعتمد التعميم قوله ولا عموم في المقتضي
فان قلت هب انه ليس بعام فلا يصح التخصيص ولكنه مطلق فجاز ان يقيد بطعام

[illegible]

دون طعام قلت تعيين بعض انواع الطعام او بعض افراده تخصيص ليس من
التقييد في شئ الا يرى انه اذا اريد بالرجال قوم باعيانهم من قريش او تميم كان
تخصيصا لا تقييدا وانما كان تقييدا اذا اريد الرجال بصفة العلم مثلا فان قلت فليرد
الطعام الموصوف بصفة كذا قلت فذلك اثبات وصف زايد على المطلق وهو
زيادة على قدر الحاجة فلا يثبت بطريق الاقتضاء كصفة التعميم وفيه ايضا
كلام قوله ولو قال لها بعد الدخول بها اعتدي ونوى به الطلاق يقع الطلاق اقتضاء
لان الاعتداد اي الاقراء يقتضي وجود الطلاق فيقدر الطلاق موجودا ضرورة ولهذا
كان الواقع رجعيا لان وصف البينونة زايد على قدر الضرورة فلا يثبت بطريق
الاقتضاء ولا يقع الا واحدة لما ذكرنا فيشكل بقوله انت باين فانه لو نوى البينونة
الغليظة وهي التي بالثلث يصح مع ان الغليظة وصف زايد على قدر الضرورة فصل
في الامر قوله والامر لغة قول القايل لغيره افعل والمراد بافعل صيغة طلب الفعل وصيغة
الطلب مشهورة ومعروفة وفي الشرع تصرف الزام الفعل على الغير والحد الصحيح
هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء فان قلت يدخل فيه اوجبت عليك
كذا وطلبت منك كذا لانه الزام الفعل مع انه ليس بامر قلت الا المراد

به الزام الفعل بقوله افعل لان المعنى اللغوي مراعى في المعنى الشرعي مع وصف زايد
عليها شرعا وفيه اشكال لان دلالة التعريف على هذا الحذف خفية لانه كثيرا ما يوجد
الكلامان كل منهما مختص بوصف لا يشتركان فيه وقوله الزام الفعل على الغير يخرج
عنه قول من ليس مفترض الطاعة بمثل افعل لانه لا يتحقق به الالزام قوله وذكر بعض الائمة
ان المراد بالامر يختص بهذه الصيغة واستحال ان يكون معناه ان حقيقة الامر يختص بهذه
الصيغة فان الله تعالى متكلم في الازل عندنا وكلامه امر ونهي واخبار واستخبار
واستحال وجود هذه الصيغة في الازل عندنا واستحال ايضا ان يكون معناه ان المراد بالامر
للامر يختص بهذه الصيغة فان المراد للشارع بالامر وجوب الفعل على العبد وهو معنى
الابتلاء عندنا وقد ثبت الوجوب بدون هذه الصيغة الا انه وجب الايمان
على من لم تبلغه الدعوة بدون ورود السمع قال ابو حنيفة رح لو لم يبعث الله تعالى
رسولا لوجب على العقلاء معرفته بعقولهم اي ان طلب الفعل لا يوجد ولا يتحقق
الا بهذه الصيغة وانما استحال هذا لان الله تعالى متكلم في الازل بكلام واحد
بلا حرف ولا صوت مناف للسكوت والآفة غير متجزئ وهو به آمر وناه ومخبر
استحال وجود هذه الصيغة في الازل لكونها حادثة لتركبها من الحروف والاصوات

والازل ينافي الحدوث قوله فيحمل ذلك اى قول البعض الائمة على ان المراد با
لامر اى الوجوب يختص بهذه الصيغة في حق العبد في الشرعيات حتى لا يكون
فعل الرسول بمنزلة قوله افعلوا ولا يلزم اعتقاد الوجوب به والمتابعة في افعاله
صلى الله عليه وسلم انما يجب عند المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص بخلاف الوجوب علينا
في التكليفات التي وجبت بالشرع فقط غير التي وجبت بالفعل العقل كالايمان بالله
تعالى وصفاته لا يظهر لنا الا بصيغة الامر وان كان الايجاب من الله تعالى في
الازل لا يتوقف على صيغة الامر ومعنى الاختصاص يظهر في ان فعل الرسول عليه السلام لا
يكون موجبا عندنا خلافا لبعض اصحاب الشافعي ومالك رح لما روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال صلوا كما رايتموني اصلي وهذا تصريح بالمتابعة في فعله عليه السلام
ولنا انه خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم
ما لكم خلعتم نعالكم فقالوا رايناك خلعت فقال اتاني جبرئيل فا
خبرني ان في نعليك اذى فلو كان المتابعة في فعله واجبا لما انكر
عليهم وقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى للمشقة
وفي بالوجوب ولزوم بالايتمار للحوق العقاب بترك الامر فلو كان الفعل

موجبا لما انتفى الامر المشقة بانتفاء الامر لانه عليه السلام كان يستاك واما قوله
صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي فالمتابعة ثم بلفظ الامر لا بالفعل قوله والمتا
بعة في افعاله صلى الله عليه وسلم انما يجب عند المواظبة وانتفاء دليل الخصوص اى انما يجب في
فعل داوم عليه صلى الله عليه وسلم من غير تركه في وقت ولم يكن ذلك من خصايص النبي
صلى الله عليه السلام كنكاح التسع وكوجوب التهجد والضحى فانه من خصايص النبي صلى الله عليه وسلم
وان واظب عليهما عليه السلام ثم الاختصاص بالصيغة لا يبقى مع هذا الوجوب

فصل اختلف الناس في الامر المطلق اى المجرد عن القرينة الدالة على اللزوم
وعدم اللزوم فقال ابو حنيفة رح موجبه التوقف لاشتراك صيغة الامر في الثمان
والايجاب والتوبيخ والتعجيز وعامة العلماء على انه خاص لمعنى مخصوص
فقال بعضهم انه للندب لانه موضوع لطلب الفعل وادنى ما يرجح جانب
الوجود هو الندب والصحيح انه للوجوب كما هو مذكور في المتن قوله
نحو قوله تعالى فاذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون
مثال الامر المطلق عن القرينة وكذلك قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة
فتكونا من الظالمين فانها وان كانت صيغته نهيا صورة ولكنها بمعنى

من القول

اجتنبا اذ النهي عن الشيء امر بضده واما قوله تعالى لعلكم ترحمون فلا ينهض
قرينة على عدم اللزوم وكون هذا الامر للندب لان رجاء الرحمة لا يختص بالنوا فل
بل يتعلق بالواجب وغيره فان قلت قوله تعالى فتكونا من الظالمين قرينة لزوم
الامتثال لانه جواب النهي على مثال قوله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي
ومعناه ان طغيتم يحل عليكم غضبي وكذلك معنى الاية المذكورة ان قربتما اياها
تكونا من الظالمين فيكون الانتهاء عنه واجبا لئلا يكونا من الظالمين قيل في
جوابه انما لزم هذا السؤال لو جعله المصنف رح جوابا للنهي ولعله جعله نهيا على حدة
معطوفا على ولا تقربا فيكون تقدير الكلام ولا تقربا هذه فلا تكونا من الظالمين ولقائل
ان يقول على هذا الجواب الظاهر في مثل هذا الكلام ان يكون جوابا واجراء الكلام على خلاف
ظاهره تعسف مع ان فيه حذفا وتقديرا وهو خلاف الاصل ولئن سلم انه نهي لكنه
معطوف على الاول بحرف الفاء وهي للترتيب وكان الظلم مرتبا على الاول ومسببا
عنه وكفى ذلك دليلا على لزوم الانتهاء عن الاول لافضائه الى المعصية والظلم قوله
والصحيح من المذهب ان موجبه الوجوب الا اذا قام الدليل على خلافه فيصرف صيغته
الى غير الوجوب كما في مواضع الندب والاباحة والتوبيخ والتهديد فانها قرنت بقراين

عدم الوجوب الى معنى غيره لان ترك الامر معصية كما ان الايتمار طاعة قال
الحماسي اطعت لامريك بصرم حبلي مريهم في احبتهم بذلك فانهم طاوعوك
فطاوعيهم وان عاصوك فاعصي من عصاك والعصيان فيما يرجع الى حق
الشرع سبب للعقاب قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدا فيها ابدا وتحقيقه ان لزوم الايتمار انما يكون بقدر ولاية الامر على
المخاطب ولهذا اذا وجهت صيغة الامر الى من لا يلزمه طاعتك اصلا لا يكون ذلك
موجبا للايتمار واذا وجهتها الى من يلزمه طاعتك من العبيد لزمه الايتمار
لا محالة حتى يستحق العقاب لو تركه اختيارا لحسن العقاب عرفا وشرعا فعلى هذا
عرفنا ان لزوم الايتمار بقدر ولاية الامر واذا ثبت هذا فنقول ان لله تعالى ملكا
كاملا في كل جزء من اجزاء العالم وله التصرف كيف يشاء واراد فاذا ثبت لك
الملك القاصر في العبد كان ترك الايتمار سببا للعقاب فما ظنك في امر من اوجدك
من العدم وادر عليك سوابغ النعم وخلاصة الدليل ان ترك الدليل معصية عادة
وعقلا اما العادة فكما جاء في استعمالات كلامهم منها قول الحماسي يسمي ترك
الطاعة معصية والعصيان سبب للعقاب فكان الامر موجبا للمعصية والعقاب

على تركه ولا نعني بالوجوب سوى هذا واما الحقر فاشار اليه بقوله تحقق
اللاحقة وهو شرح التبيين والحماسي اسم الشاعر المذكورة في الحماسة رواية شعره
لا مريات باللام الجارة وفي بعض النسخ بلام التعريف على نحو انصاريات وانصاريات
الصوم القطع قوله ادناى افاض الشابيب جميع الشبوب وهو اول المطر اي اول
النعم واشرفها واقدمها **فصل** الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولهذا قلنا لو قال
طلق امراتي فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس للوكيل ان يطلقها بالامر الاول ثانيا
ولو قال زوجني امراة لا يتناول هذا تزويجا مرة بعد اخرى ولو قال لعبده تزوج
لا يتناول ذلك الا مرة واحدة لان الامر بالفعل طلب تحقق الفعل على سبيل الاختصار
فان قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل الضرب والمختصر من الكلام والمطول سواء في
الحكم ثم الامر بالضرب امر بجنس تصرف معلوم وحكم اسم الجنس ان يتناول الادنى عند الاطلاق ويحتمل
كل الجنس عند النية وعلى هذا قلنا اذا حلف لا يشرب الماء يحنث بشرب ادنى قطرة منه
ولو نوى جميع مياه العالم صحت نيته ولهذا قلنا اذا قال لها طلقي نفسك فقالت
طلقت نفسي يقع واحدة ولو نوى الثلث صحت نيته وكذلك لو قال للاخر طلقها
يتناول الواحدة عند الاطلاق ولو نوى الثلث صحت نيته ولو نوى الثنتين لا يصح

الا اذا كانت المنكوحة امة فان نية الثنتين في حقها نية كل الجنس ولو قال لعبده
تزوج يقع على تزوج امراة واحدة ولو نوى الثنتين صحت نيته لان ذلك كل
الجنس في حق العبد اختلفوا في الامر في معنى التكرار قال بعضهم انه تقتضي التكرار
والصحيح من المذهب انه لا يقتضيه حقيقة ولا يحتمله مجازا ومعنى التكرار ان يفعل
فعلا ثم بعد فراغه يعود اليه وجه قولهم ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدره
الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب او افعل فعل الضرب كان اضرب
مختصر من قوله فعل فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول
سواء فالمصدر الذي دل عليه الامر عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده عند
امكانه كما في سائر الفاظ العموم ووجه قول العامة ان المصدر الذي دل عليه الفعل
فرد نكرة ولا دلالة للفعل على تعريف المصدر والفرد لا يحتمل العدد لما بينهما من التنافي
الفرد ما ليس فيه تركيب والعدد ما فيه تركيب فيتنافيان فيثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ
على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على الضربتين ولا يحتمل بل له دلالة على مطلق
الضرب وهو جنس والجنس يقع على الادنى وهو الفرد ويحتمل كل الجنس فاذا
نوى ذلك يحمل عليه فلهذا لو نوى جميع مياه العالم والطلقات الثلث في مسئلة الحلف بشرب

الماء وفي الامر بالطلاق يصح لان الثلث كل جنس الطلاق ولو نوى الثنتين لا يصح لانه
عدد محض لا ادنى الجنس ولا كله فلا يحتمل اللفظ وحاصل الفرق ان المصدر الذي دل عليه
الفعل فرد مع كونه جنسا والفرد لا يصلح الا للفرد اما حقيقة وهو الادنى واما حكما وهو
كل افراد الجنس لان الضرب شاملا بجميع افراده جنس واحد من التصرفات وكذلك الطلقات
واما المثنى فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما فلا يحتمل اللفظ والنية انما يعمل
فيما احتمله اللفظ الا اذا كانت المنكوحة امة الغير تزوجها وليس تحته حرة فح يصح
نية الثنتين لان كل جنس طلاق الامة ثنتان وكذلك جنس منكوحات العبد ثنتان
وحكى المخدوم الاستاذ اعتراضا في هذا المقام للامام فخر الدين الرازي رح انه
يصح نية التخصيص في الجنس الى ان يبقى تحته فردان والتخصيص بيان ما اريد
اللفظ بدليل مقارن ويشكل ايضا قولهم بمنع التنافي بين العدد والفرد بقوله تعالى يخرج
منهما اللؤلؤ والمرجان فانه اريد بضمير التثنية الواحد قوله ولا يتاتى على هذا
الفصل تكرار العبادات فان ذلك لم يثبت بالامر بل بتكرار اسبابها التي يثبت
بها الوجوب والامر لطلب اداء ما وجب في الذمة بسبب سابق لا لاثبات اصل الوجوب
بمنزلة قول الرجل ادّ ثمن المبيع وادّ نفقة الزوجة فاذا وجبت العبادة بسببها

فتوجه الامر لاداء ما وجب منها ثم الامر لما يتناول الجنس يتناول جنس ما وجب عليه
ومثاله ما يقال ان الواجب في وقت الظهر هو الظهر فيتوجه الامر لاداء ذلك الواجب
ثم اذا تكرر الوقت تكرر الواجب فيتناول الامر ذلك الواجب الاخر ضرورة تناوله
كل الجنس الواجب عليه صوما كان او صلوة فكان تكرار العبادات المتكررة بهذا الطريق
لا بطريق ان الامر يقتضي التكرار جواب سوال يرد على المذهب الصحيح وهو ان الامر
بالصلوة الخمس والصيام والزكوة موجبة لها على سبيل التكرار ولهذا يتكرر وجوب
العبادات وتقرير الجواب بناء على مقدمة وهي ان المختار عند مشايخنا ان نفس
الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فنفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الاداء
بالخطاب اي الامر المتوجه بعد تحقق السبب وهذا كوجوب الثمن على المشتري يثبت
بنفس البيع واما اداؤه فانما يجب عند مطالبة البايع فنقول ان العبادات
يجب باسبابها وهي اوقات الصلوات او شهر رمضان والنصاب ثم يتوجه الامر
لطلب اداء ما وجب في الذمة بالسبب السابق بطريق ان الامر يتناول جميع الواجبات
المتعلقة باسبابها لما ذكر انه يتناول الادنى حتما وكل الجنس احتمالا **فصل** المامور به
نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به وحكم المطلق ان يكون الاداء واجبا على التراخي

بشرط ان لا يفوته في العمر المطلق عن الوقت ما لم يعين الشرع لادائه وقتا بخلاف المقيد
واختلف في المطلق قال الاكثرون انه يجب على التراخي اى جاز له تاخيره اى ادائه في اي
وقت بدء له يأتي به بشرط ان لا يفوته في العمر وذلك بان لا يؤخر ما لم يغلب على ظنه
فواته ان لم يشتغل به وقال بعضهم انه واجب على الفور يعني يجب الفعل في اول اوقات بعد
توجه الامر في اول اوقات الامكان لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان
بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض بالاتفاق وتاخيره عنه ترك الواجب في وقت
وجوبه والواجب لا يسع تركه وجه القول المختار ان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل
وافادة الفور زيادة على موضوع الصيغة ولا يثبت ذلك باطلاق الامر قوله وعلى هذا
قال في الجامع لو نذر ان يعتكف شهرا يعتكف اي شهر شاء ولو نذر ان يصوم شهرا
يصوم اي شهر شاء وكذا في الزكوة وصدقة الفطر والعشر فالمذهب المعلوم فيه انه
لا يصير بالتاخير مفرطا فانه لو هلك النصاب يسقط الواجب اى على ان حكم الامر
المطلق الوجوب على التراخي قال محمد في الجامع الكبير لو نذر ان يعتكف شهرا جاز له
ان يعتكف ويصوم اي شهر شاء لان النذر مطلق من الوقت فلا يجب على الفور
فكذلك الامر بالزكوة وهو قوله آتوا الزكوة وبصدقة الفطر وهو قوله عليه السلام

ادوا عن كل حر وعبد وبالعشر وهو قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر
وكل واحد منها مطلق عن الوقت فلهذا لا يصير بالتاخير مفرطا اى مقصرا ولهذا اذا
تم الحول على نصاب الزكوة ولم يؤد زكوته حتى هلك النصاب سقط الواجب لانه غير مقصر
في تاخير ادائه وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج بخلاف صدقة الفطر فانها لا تسقط
بذهاب الغناء لكنه اشكل اطلاق لفظ الكتاب ببقاء صدقة الفطر وكذا يشكل تفريع
سقوط الواجب على ان الامر المطلق عن الوقت وان جعل تائيدا فذلك ادخل في
الاشكال فان قلت النص الوارد في العشر وهو قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده
مقيد به قلت ذكر في الكشاف اريد بالحق ما كان يتصدق به على المساكين يوم الحصاد
وكان ذلك واجبا حتى نسخه افتراض العشر ونصف العشر قال والحانث اذا ذهب
ماله فصار فقيرا كفر بالصوم اى في اليمين مامور بالكفارة المالية اولا عند
وجدان المال والصيام عند فقدانه بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام والامر
بالكفارة المالية مطلق فاذا اخرها مع وجدان المال لا يكون مفرطا فاذا ذهب
ماله وصار فقيرا كفر بالصوم ولا يواخذ بالكفارة المالية وعدم اجزاء الصوم

لانه غير مقصر في التاخير قضية لاطلاق الامر قال وعلى هذا لا يجوز قضاء الصلوات
في الاوقات المكروهة لانها لما وجبت مطلقا وجبت كاملا فلا يخرج عن العهدة
باداء الناقص ويجوز العصر عند الاحمرار اداء ولا يجوز قضاء وعن الكرخي ان موجب
الامر المطلق الوجوب على الفور والخلاف معه في الوجوب ولا خلاف في ان المسارعة
الى الايتمار مندوب اليها اى على ان الامر المطلق يطلق التاخير ولا يعين له وقتا
بعينه حتى لا يجوز قضاء الصلوات في الاوقات المكروهة لانه لما فرض اليه الاوقات
والمودى في الوقت المكروه ناقص والفوايت هو ما كان واجبا على الكمال الوسيع
له ان يختار لادائه وقتا ينتقص به ما وجب كاملا ولهذا يجوز اداء العصر في وقت
الناقص وهو وقت الاحمرار لانه ليس بمطلق عن الوقت بل مقيد به فاذا لم يؤد
في الوقت حتى انتهى تعين ذلك الجزء للاداء لانه لا يسعه التاخير عن ذلك لانه مقيد
به لا مطلق عنه فعلى هذا كان قوله يجوز اداء العصر لتائيد وصف الاطلاق
بدوران الحكم معه وجودا وعدما قال واما المقيد بالوقت فنوعان نوع يكون
الوقت ظرفا للفعل كالوقت للصلوة حتى لا يشترط استيعاب كل الوقت بالفعل
كالصلوة اى والدليل على ظرفيته انه لا يشترط استيعاب كل الوقت بالصلوة

وتفسير ظرفية الوقت ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه مع امكان ان يفضل
عن اداء الفعل قوله ومن حكم هذا النوع ان وجوب الفعل فيه لا ينافي وجوب فعل آخر
فيه من جنسه حتى لو نذر ان يصلي كذا ركعة في وقت الظهر لزمه اى من حكم الوقت
الظرفي قال ومن حكمه ان وجوب الصلوة فيه لا ينافي صحة صلوة اخرى حتى لو
شغل جميع وقت الظهر بغير الظهر يجوز فان قلت هذا الحكم مستغنى عنه بالحكم
الاول لان وجوب الشيء يستلزم صحته قلت جاز ان يزاحم الواجب واجب آخر ولا
يصح معه التطوع وقوله صحة صلوة اخرى مطلق يتناول الواجب والتطوع ثم
التائيد بقوله حتى لو شغل جميع وقت الظهر لا يطابق هذا الحكم فامعن النظر فيه
قوله ومن حكمه انه لا يتادى المامور به الا بنية معينة لان غيره لما كان
مشروعا في الوقت لا يتعين هو بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النية
باعتبار التزاحم وقد بقيت المزاحمة عند ضيق الوقت ولهذا لو نوى النفل
يقع بالاجماع ولان التوسعة افادت شرطا زايدا وهو التعيين فلا يسقط هذا
الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد ولقائل ان يقول المزاحمة كانت لسعة الوقت
والشيء ينتهي بانتهاء علته كما يقرر في كثير من الصور واما صحة النفل وان كان

بالاجماع لكنها بقاء المزاحمة فلا يصح دليلا عليه والسايل معترض على كل من قال

الحكم وكذالك وجوب التعيين ثبت بعلة المزاحمة والتوسعة ولانه يتقضى لوجوب

الترتيب في قضاء الصلوات حيث يسقط بالضيق قوله والنوع الثاني ما يكون الوقت معيا

له وذالك مثل الصوم فانه يتقدر بالوقت وهو اليوم ومعيار الشئ ما يقدر به

الشئ والمراد به ههنا الوقت الذي يستغرق للفعل اى الصوم ولا يفضل عنه ويتقدر به

ويطول بطوله ويقصر بقصره ثم هذا النوع على قسمين ما يكون متعينا له وما لم يتعين

الوقت له فبيان النوع الاول قال ومن حكمه اى من حكم الصوم ان الشرع اذا عين

اى للصوم وقتا كرمضان لا يجب غيره اى غير ذالك الصوم في ذالك الوقت حتى اذا نذر

في رمضان بصوم لا يجب فيه اداء المنذور وهذا لانه لم يسع الوقت بصومين وليس

له تبديل الشرع فتعين ما وجب شرعا ولا يجب فيه اداء غيره ولا يجوز اداء غيره فيه

اى غير صوم رمضان في هذا الوقت لتعينه شرعا لهذا الصوم حتى ان الصحيح المقيم لو اوقع

امساكه في رمضان عن واجب اخر كصوم القضاء والكفارة يقع عن رمضان لا عما

نوى لان الشرع لما عين للمعيار صوما بصفة فاذا اراد المكلف تغير صفة لا يقدر عليه

وهذا لمن آجر نفسه للخياطة فخاط له فقصد التبرع لم يكن تبرعا فكان اجارة ولكن

عينا وسلمه هبة لم ينقلب هبة وانما قيد بالصحيح المقيم احترازا عن المسافر

والمريض على قول ابي حنيفه رح فانه عنده اذا نوى المريض او المسافر في رمضان

عن واجب اخر يقع عما نوى لانه لما ثبت لهما الترخص لمصالح دينه وهي قضاء ما

عليه الدين اولى فان قلت الصحيح عندنا في المريض ان يقع صومه عن الفرض بكل

حال وبه صرح الشيخان في اصولهما لان الرخصة بحقيقة العجز ويظهر بنفس الصوم

فوات شرط الرخصة فاما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام سببه

وهو السبب السفر فلا يظهر بالصوم فوات شرط الرخصة فما الفايدة بقيد الصحيح

قلت روى الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفه

رح وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده رحمة الله عليه وهو اختيار

شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين البلخي

والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني رحمهم الله

وما ذكر الشيخان في اصولهما فهو اختيارهما وجاز ان يكون مذهب المصنف

رح مذهب اكثر المشايخ رحمة الله عليهم وهو الظاهر واذا اندفع المزاحمة

وهو غير هذا الصوم بانه لا يجوز في هذا الوقت سقط اشتراط التعيين فان

ذالك لقطع المزاحمة في الوقت بان ينوي صوم رمضان حتى لو اطلق في النية بان

نوى الصوم او اخطاء في الوصف بان نوى صوم التطوع او غيره يقع عن رمضان

لانه لما تعين شهر رمضان اصيب بمطلق الاسم ولم يفسد بالخطاء في الوصف كالمعين في

مكانه ينال باسم جنسه كما ينال باسم العلم فان زيدا لو نودي ببا انسان او يا

رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد وينال بالخطاء في الوصف كما لو نادى

لرجل ابيض منفرد في الدار يا ايها الرجل الاسود ينال بهذه الاسم لان الاسود

بطل فبقي اسم الجنس الذي يصلح اسما له ولا يسقط اصل النية جواب من يقول

لما تعين الوقت لصوم رمضان ينبغي ان يسقط اصل النية ويتادى بلا نية

من الصحيح المقيم فاجاب لان الامساك لا يصير صوما الا بالنية لان الصوم شرعا

هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية فاذا فات شئ من هذه

القيود لا يكون صوما كما اذا لم يكن الامساك في النهار ولقائل ان يقول هذه

الدليل عين المدعى فان من لم يشترط النية يقول الصوم شرعا هو الامساك عن المفطرات

نهارا فحسب ويمكن ان يقال هذا حاصل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام

من الليل نفى الصوم بدون النية مع ان الامساك يوجد بدونها فعلم ان الصوم

هو ما يوجد مع النية او يقال لبعض مقدمات الدليل محذوف في تقديره وانما اشترط

النية لان الصوم هو ما يكون مع النية لانه عبادة ولا عبادة بدون النية

ليمتاز عن العادة قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين والاخلاص

بالنية يكون وان لم يعين الشرع له وقتا فانه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد

حتى لو عين ايا ما للقضاء رمضان لا يتعين هي لقضاء ويجوز فيها صوم الكفارة

والنفل ويجوز قضاء رمضان في غيرها هذا بيان القسم الثاني من نوع

المعيار اى ما لم يعين الشرع له وقتا كقضاء رمضان فانه ليس له وقت لاطلاق

الايام في قوله تعالى فعدة من ايام اخر فانه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد

لانه تغير الشرع من الاطلاق الى التقييد وليس ذالك الى العبد ومن حكم هذا النوع

اى الذي لم يعين له وقتا انه يشترط تعيين النية بان ينوي قضاء رمضان

مثلا ولا يكفيه نية مطلق الصوم فرض او مطلق القضاء لوجود المزاحم لعدم

تعيين الوقت له شرعا والشرعية كل صوم في كل يوم من الايام ثم للعبد ان

يوجب شيئا على نفسه موقتا وغير موقت ولكن ليس له تغير حكم الشرع

من يتوهم ان للعبد ان يوجب على نفسه ما لم يكن واجبا فكيف لا يكون له ان

عليه بعض الواجبات بوقت مع انه دون الاول فاجاب بان في تعيين بعض الاوقات
تغيير حكم الشرع وليس الى العبد ذلك وان كان له ايجاب شيء على نفسه والاقرب ان يجعل
قوله ثم للعبد كالتفريع على الاول وتقريره اذا تحققت انه لا يتعين الوقت بتعيين
فاعلم بعد ذلك ان للعبد ان يوجب شيئا على نفسه واذا تعلق فيما اوجب عليه حكم الشرع
ليس له تغييره ومثاله اى مثال ما اوجب شيئا على نفسه وكان فيه حكم من الشرع بعد
ايجابه على نفسه وليس له تغيير حكم الشرع هذه المسئلة وهي اذا نذر ان يصوم يوما
بعينه لزم ذلك ولو صام عن قضاء رمضان او عن كفارة جاز لان الشرع جعل
مطلق فلا يتمكن العبد من تغييره بالتقييد بغير ذلك اليوم ولقائل ان يقول
في ايجاب المباح وتحريمه ايضا تغيير حكم الشرع لان الشرع اطلق له الاتيان والترك
المباح وفي الايجاب والتحريم يرتفع هذا الاطلاق على انه لما كان له اصل الايجاب فلان يكون
له توصيف الواجب اولى لان اثبات الوصف اولى من الاثبات الاصل قوله ولا
على هذا ما اذا صامه اى يوم المنذور عن نفل حيث يقع عن المنذور لا عما نوى
هذا جواب نقض يرد على تعليل المذكور وهو ان الشرع شرع الى النفل مطلقا
والكفارة ففيما وقع الصوم عن المنذور دون النفل يلزمه تغيير بالتقييد

ذلك اليوم فاجاب بان النفل حق العبد اذ هو يستقل بنفسه من تركه اى ترك
النفل وتحقيقه اى ايجاده واثباته فجاز ان يؤثر فعله هو المنذور فيما هو
وهو النفل لا فيما هو حق الشرع وهو القضاء والكفارة قوله وعلى هذا المعنى قال
مشايخنا رح اذا شرطا في الخلع ان لا نفقة لها ولا سكنى سقطت نفقته دون
السكنى حتى لا يتمكن الزوج من اخراجها عن بيت العدة لان السكنى في بيت العدة
حق الشرع فلا يتمكن العبد من اسقاطه بخلاف نفقته وهو ان تصرف العبد
فيما هو حقه لا فيما هو حق الشرع لان السكنى في بيت العدة حق الشرع لقوله تعالى
ولا يخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن نهيهم عن الاخراج ونهيهن عن الخروج
ان ارادن الخروج فعلم ان لزوم البيت لزمهن حقا للشرع بخلاف النفقة لانها
يجب بمقابلة تسليم نفسها اياه وجزاء احتباسها له عن تحصيل معاشها وكل
ذلك حقها فظهر ان النفقة عوض حقها كان كاجرة الاجير وفي السكنى
النص دليلا على انه حق الشرع ولا نص في النفقة فصل الامر يدل على حسن المامور به
اذا كان الامر حكيما لان الامر ليبان ان المامور به مما ينبغي ان يوجد والحكيم
لا يطلب وجود القبيح لانه يخالف الحكمة فاقتضى ذلك اى امر الحكيم حسنه اى حسن

المامور به قال الله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء والمنكر ثم المامور به في
حق الحسن نوعان حسن لنفسه اى حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره اى حسن
لمعنى ثبت في غيره فالحسن بنفسه مثل الايمان بالله وشكر المنعم والصدق
والعدل فان العقل يحكم بان هذه الاشياء حسن وكذا الصلوة وسائر العبادات
الخالصة لان العبادات فعل يا تيه المرء تعظيما لله تعالى على وجه التذلل والخضوع
وحسنها مركوز في العقول قوله وحكم هذا النوع انه اذا وجب على العبد اداه
لا يسقط الا بالاداء وهذا اى انه لا يسقط الا بالاداء لا يتاتى في مطلق هذا النوع
وانما يتاتى في احد قسميه وهو فيما لا يحتمل سقوطا من المكلف مثل الايمان بالله
تعالى وصفاته والمراد بالايمان هنا التصديق اذ الايمان اقرار باللسان والتصديق
بالقلب والتصديق ركن اصلي لا يحتمل السقوط بحال والاقرار يسقط بعذر الاكراه
حتى من اكره على اجراء كلمة الكفر لو اجرى وقلبه مطمئن بالايمان كان مومنا
واختلف في الاقرار فالمحققون من اصحابنا رح ان الايمان هو التصديق بالقلب
والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر
بلسانه مع تمكنه من البيان كان مومنا عند الله تعالى وقال كثير من اصحابنا

ان الايمان هو التصديق والاقرار الا انه ركن زائد يسقط بعذر الاكراه فعند هؤلاء
من صدق وترك الاقرار بغير عذر لم يكن مومنا عند الله تعالى وعلى القولين
الاقرار يحتمل السقوط كما في الاكراه بخلاف التصديق وهذا لان المكره انما يقدر
الى تبديل الاقرار باللسان لا الى تبديل التصديق فلذا يسقط الاقرار ولا يسقط التصديق
قوله واما ما يحتمل السقوط كالصلوة والزكوة والصوم فهو يسقط بالاداء اى باتيان
المامور به او باسقاط الامر كما اسقط الصلوة عند اعتراض الحيض ونحوها فعلى
هذا اذا وجبت الصلوة في اول الوقت سقط الواجب بالاداء او باعتراض الجنون
والحيض والنفاس في آخر الوقت باعتبار ان الشرع يسقطها عند عند هذه العوارض
قوله ولا يسقط بضيق الوقت حتى يجب عليه القضاء اذا فات ولا بعدم الماء حتى يجب
التيمم ولا بعدم اللباس حتى تخير بين ان يستتر ويصلي قائما ويتم الركوع والسجود
وبين ان يصلي قاعدا بالايماء ولا بنحوه كما في اشتباه القبلة كالاكراه على ترك الصلوة
فان قلت ما مدخل قوله ولا يسقط بضيق الوقت وانه لا يصلح عطفا على قوله يسقط
الواجب لانه لا يترتب على ان ما يحتمل السقوط يسقط بشيئين بالاداء وبالاسقاط
قلت جاز ان يكون متفرعا عليه لان قوله هو يسقط بالاداء او باسقاط الامر يفيد الحصر

بفحواه كسائر مواضع التعليم وان يكون تائيدا لسقوط الواجب باعتراض الحيض
ونحوها قوله والنوع الثاني من المامور به ما يكون حسن بواسطة الغير وذلك
مثل السعي الى الجمعة مامور به لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله والوضوء للصلوة
مامور به لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية فان السعي ليس بحسن في نفسه
لانه مشي ونقل اقدام وانما حسن بواسطة كونه مفضيا الى اداء الجمعة والوضوء تبرد
وتطهير وذلك ليس بحسن بذاته اذ ليس فيه معنى العبادة وانما حسن بواسطة كونه
مفتاحا للصلوة وحكم هذا النوع انه يسقط بسقوط تلك الواسطة حتى ان السعي لا يجب على
من لا جمعة عليه ولا يجب الوضوء على من لا صلوة عليه ولو سعى الى الجمعة فحمل مكرها
الى موضع آخر قبل اقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانيا ولو كان معتكفا في الجامع
يكون السعي ساقطا عنه وكذلك لو توضأ فاحدث قبل اداء الصلوة يجب عليه الوضوء
ولو كان متوضيا عند وجوب الصلوة لا يجب عليه تجديد الوضوء قوله والقريب
من هذا النوع اي من الحسن لغيره لا بنفسه الحدود والقصاص والجهاد فان
الحد حسن بواسطة الزجر عن الجناية والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفرة واعلاء كلمة
الحق فان الحد عقوبة وتعذيب للعباد وليس ذلك بحسن وانما حسن ذلك بواسطة الزجر

اي منع المتمرد عن الجناية كالزنا وشرب الخمر والقصاص مثل الحد انما حسن بواسطة
الزجر الظلمة عن القتل وكذلك الجهاد تعذيب وتخريب البلاد وليس في ذلك حسن
بنفسه قال عليه السلام الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب
وانما حسن بواسطة تدفع الكافر فان الكفرة اعداء الله تعالى وللمسلمين فلذا حسن
دفع شرهم واعلاء كلمة الحق فلو فرضنا عدم الواسطة اي الجناية وشر الكفرة
مثلا لا يبقى ذلك مامورا به فانه لولا الجناية لا يجب الحدود ولولا الكفر المفضي
الى الحرب لا يجب عليه الجهاد **فصل** الواجب بحكم الامر نوعان اداء وقضاء
فالاداء عبارة عن تسليم عين الواجب بالامر الى مستحقه والقضاء عبارة عن
تسليم مثل الواجب الى مستحقه هذا تقسيم في نفس الثابت بحكم الامر وهو
المامور به والفصل السابق في تقسيم صفة حكم الثابت بحكم الامر وهو صفة
الحاصلة للمامور به من الامر وانما زاد قوله الى مستحقه مع انه اهمل في عبارة
كثيرة من المشايخ لانه من تمام حقيقة المحدود اذ التسليم لا بد لتمامه ووجوده
الى المسلم اليه كيف وان المديون اذا سلم دراهم الدين الى غير رب الدين لا يكون
ذلك التسليم اداء فان قلت تعريف الاداء ليس بجامع لبعض انواعه كاسلام الصبي

العاقل واداء صوم رمضان في السفر وتسليم الثمن المبيع قبل طلب البائع واداء الدين
المؤجل قبل حلول الاجل فان كل ذلك اداء مع انها ليست بتسليم نفس الواجب بالامر
لان الامر غير متوجه في هذه الصور والا لكان الاداء واجبا في الحال ولم يجب وانما
يخرج عن العهدة لتحقق نفس الواجب واتيان الفعل بعد تحقق نفس الوجوب اتيان
بالواجب قلت لا نسلم عدم التوجه الامر كيف وان الوجوب مختص بالامر لا يثبت بدونه
ولا نزاع في تحقق نفس الوجوب فعلم ان الامر متوجه وما قال من المشايخ رح من قال
ان الخطاب بالامر متحقق متاخر عن نفس الوجوب فالمراد ان الاداء يجب اولا على التوسع
ثم يجب مضيقا بحيث لا خيار له في التاخير قال صاحب الميزان الوجوب ليس الا وجوب
الفعل فانه لا يعقل من وجوب الصلوة الا وجوب الفعل ولئن سلم ان الامر غير متوجه
فنقول ان الاداء على قسمين قسم هو تسليم نفس الواجب بالامر وقسم هو تسليم
نفس المشروع سواء كان واجبا بالسبب او نفلا قال القاضي الامام ابو زيد في التقويم
وشيخ فخر الاسلام في شرحه الاداء على نوعين واجب ونفل والمصنف رح عرف ههنا
القسم الاول من الاداء حيث قسم الواجب بحكم الامر الى الاداء والقضاء وكان الاداء
المعرف هو المذكور في قسم الواجب بحكم الامر ولقائل ان يقول لما كان القضاء

احد قسمي الواجب بالامر كان تسليم عين الواجب بالامر سواء كالاداء فكيف يفترقان
الا ان يزاد في التعريف اصالة او ابتداء او نحوه قوله الاداء نوعان كامل وقاصر
فالكامل هو ما ادى بوصفه المشروع به مثل اداء الصلوة في وقتها بالجماعة والطواف
متوضيا اي المكتوبة وما شرع فيها الجماعة كالتراويح والوتر معها الا انما حسن شرعت
بصفة الجماعة وقد فضلت بالجماعة على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق
به الحديث وكذلك الطواف متوضيا لقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة ولا صلوة
بدون الطهارة لكنه يجزي باطلاق النص وجعل الوصف واجبا بالحديث وقد سبق ذكره فان قلت
المامور به الصلوة مطلق عن صفة الجماعة والطواف مطلق عن صفة التوضي وكان
كما امر بهما اداء كاملا اذ كمال المامور به ان يؤتى به على صفة امر بها قلت المامور به في
الصورتين مجمل اما الصلوة ففي حق نفسها وشرايطها وكيفيتها واما الطواف وان كان هو
الدوران حول البيت لكنه مجمل في حق الشرايط والكيفية وانما نقل الشرايع عينه في حقها
والاتيان بهما علينا بما بين من فعله عليه السلام وفعله كان على صفة الجماعة في الصلوة
وصفة الطهارة في الطواف الا ان افعاله عليه السلام وردت الينا بعضها بالتواتر
وبعضها بالشهرة وبعضها بالآحاد فلذا تفاوتت لواحق الصلوة وغيرها فرضا ووجوبا

قوله او تسليم المبيع سليما كما اقتضاه العقد الى المشتري وتسليم الغاصب العين المغصوبة كما غصبها اشارة الى ان الاداء الكامل على نوعين من حقوق الله تعالى كالصلوة بالجماعة والطواف بالتوضي ومن حقوق العباد مثل تسليم المبيع سليما فانه وجب على البايع تسليمه الى المشتري على الوصف الذي ورد عليه العقد وكذا تسليم المغصوب على الوصف الذي ورد عليه الغصب وحكم هذا النوع اي الاداء الكامل ان يحكم بالخروج عن العهدة به اي باداء كاملا وعلى هذا قلنا الغاصب اذا باع المغصوب من المالك او رهنه او وهبه وسلم اليه يخرج عن العهدة ويكون ذلك اداء لحقه ويلغو ما صرح به من البيع والهبة فلو غصب طعاما فاطعمه مالكه وهو لا يدري انه طعامه او غصب ثوبا فالبسه مالكه وهو لا يدري انه ثوبه يكون ذلك اداء لحقه اي على ان تسليم عين الواجب مع وصفه الذي وجب وشرع به يخرج عن العهدة قوله فلو غصب طعاما الفاء فيه للتفريع على السابق يعني لما كان اداء الكامل تسليم عين الواجب وبه يخرج عن العهدة قلنا التسليم في هذه المسائل يكون اداء لحقه والشافعي رح خالفنا في احد قوليه على انه لا يبرء بهذا التسليم عن الضمان لانه ما اتى بالواجب المامور به لانه غرور منه والشرع لا يامر بالغرور والغاصب لا يبرء الا بالواجب المامور به وهذا لانه سلطه على اتلاف

ماله وهو انه اكل الطعام ولبس الثوب حتى تخرق ولو علم انه ملكه لما استعمل ماله حتى اتلف لكنا نقول ان عين ماله وصل الى يده وكان اداء لحقه غير ان الغرور بجهله والجهل لا يبطل الاداء الصادر الى المالك كما لو كان المغصوب عبدا فقال الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقه وهو لا يعلم انه عبده ينفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب بالشيء وكذا البايع لو قال للمشتري اعتق عبدي هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولو يعلم انه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ويلزم الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه وللخصم ان يقول ان الغاصب ازال اليد المطلقة للتصرف عن المغصوب والاباحة غير مطلقة للتصرفات على المغصوب فكيف كانت الاباحة تسليما للمغصوب على الوصف الذي وجب عليه رده بها قوله والمشتري في البيع الفاسد لو اعار المبيع من البايع او رهنه عنده او اجره اياه او باعه منه او وهبه وسلم يكون ذلك اداء لحقه ويلغو ما صرح به من البيع والهبة ونحوها اعلم ان البيع الفاسد كالبيع بالخمر والخنزير بان باع عبدا ونحوه بالخمر او الخنزير والبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق كما اذا باع عبدا بشرط ان يعتقه المشتري او يكاتبه او يدبره او انه على ان

يستولدها المشتري فاذا قبض المشتري المبيع في بيع الفاسد يكون البيع مضمونا في يده ولكل واحد من المتعاقدين فسخه دفعا للفساد ويجب على المشتري رد المبيع الى البايع فاذا اعار المشتري المبيع من البايع اي اعطى عارية او رهن المشتري المبيع عند البايع او آجره اي اعطى المشتري المبيع للبايع بالاجارة او استاجره البايع او وهبه اي وهب المشتري المبيع للبايع وقبض البايع يكون ذلك اي جميع ما ذكر من الاجارة والاعارة والهبة مع القبض اداء لحقه لانه تسليم عين الواجب قوله اما الاداء القاصر فهو تسليم عين الواجب مع نقصان في صفته كالصلوة بدون تعديل الاركان والطواف محدثا ورد المبيع مشغولا بالدين او بالجناية ورد المغصوب مباح الدم بالقتل او مشغولا بالدين او الجناية بسبب عند الغاصب واداء الزيوف مكان الجياد اذا لم يعلم الداين ذلك اي تعديل الاركان هو الطمانينة في الركوع والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين فالتعديل واجب عند ابي حنيفه ومحمد رح فاذا تركه جاز الصلوة مع النقصان وعند ابي يوسف رح والشافعي رح فرض وبيانه في الفروع وكذا الطواف محدثا كما مر هذان المثالان من حقوق الله تعالى واما في حقوق العباد فرد المبيع المعيب عند البايع بجناية استحق بها رقبته او طرفه فرد البايع المبيع مشغولا بالجناية وهذا اداء قاصر لانه كان واجبا على

البايع ان يسلم المبيع الى المشتري سليما كما ورد عليه العقد وقد فات وصف السلامة فكان تسليمه اداء ناقصا وكذلك رد العبد المغصوب مباح الدم بان قتل انسانا عند الغاصب او مشغولا بالدين بان استهلك مال الانسان في يد المغصوب الغاصب فتعلق حق المتلف دينا في رقبته او مشغولا بالجناية بان اتلف طرف انسان عند الغاصب فاستحق بها طرفه قصاصا وكذلك اداء المديون الدراهم الزيوف مكان الجياد التي وجبت دينا عليه اذا لم يعلم الداين ذلك اما اذا علم ولم يرد في المجلس فليس له ولاية الرجوع وفي التقييد بعدم العلم اشكال لانه اشارة الى انه اذا علم ذلك لا يكون هذا اداء قاصرا وهو قاصر في الصورتين قيل انما قيد به لتحقق القصور في الاداء فانه اذا علم الداين واستوفاه مع ذلك ولا يرده يكون اداء كاملا لسقوط حق صاحب الحق عن وصف الجودة بتجوزه بزيوف وصار هذا بمنزلة تسليم المبيع المعيب اذا شرط البايع البراءة فانه اداء كامل لكنه لا يغني عن الايهام المذكور لان الاداء الكامل يستدعي بقاء الوصف الذي وجب معه ولا نزاع في فواته هيهنا وان جوزه صاحب الحق فثبت انه ليس بشرط لكونه اداء قاصرا انما هو شرط لصحة رد العين اذا كانت قايمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابي يوسف رح فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك

بالاتفاق والاوران يقال لانه اذا علم به صاحب الحق فالظاهر انه لا يجوز به فلا
يتحقق اداء القاصر فكان ذكر هذا القيد لبيان موضع تحقق الاداء كما هو داب
المجتهدين في موضع المسائل بان يذكروا قيودا بها يتحقق المسئلة في الظاهر الغالب وان
كان يتحقق بدونها ايضا قوله وحكم هذا النوع انه اذا امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به
ولا يسقط حكم النقصان الا في الاثم اى الاداء القاصر انه اذا امكن جبر النقصان بالمثل
ينجبر به كما انا طاف محدثا ينجبر ذلك بالدم لان الدم مثل له شرعا وسياتى نظايره
والا اى وان لم يمكن جبر النقصان بان لم يوجد له مثل عقلا ولا شرعا سقط حكم النقصان
الا في الاثم فانه ياثم وان لم يجب عليه شئ واعلم انه لا يطرد هذا الحكم في جميع باب
الاداء القاصر وانما ياتى ذلك في بعض مسايله كحقوق الله تعالى الا يرى انه اذا غصب
عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية او بالدين ان هلك في يد المالك قبل الدفع برئ الغاصب
وان قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة ولو سلم
البايع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلا خلاف
ولو سلم مشغولا بالجناية فهلك في ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابى حنيفة رح
وعندهما يرجع بنقصان العيب من الثمن بان قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع

بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وتمام ذلك في الفروع وجملة الامر انه في الاداء
القاصر اذا هلك بذلك السبب انتقض التسليم الا في المسئلة الاخيرة عند هما
ويأتى طرف من ذلك في هذا الكتاب قوله وعلى هذا اى لاجل انه ان لم يمكن جبر النقصان
بالمثل يسقط ولا يجب عليه شئ الا في الاثم قلنا اذا ترك تعديل الاركان في الصلوة
لا يمكن تداركه بالمثل اذ لا مثل له عند العبد فيسقط لان ايجاب المثل اما بالعقل بان
يدرك بالعقل له مثل يمكن ايجابه بالسبب الموجب للاداء واما بالسمع بان جعل
الشرع له مثلا فاذا لم يوجد واحد منهما يسقط والاعتدال في الاركان وصف
ليس له منفردا عن الاصل مثل لا عقلا ولا نقلا فلا يضمن شئ سوى الاثم قوله ولو
ترك الصلوة في ايام التشريق فقضاها في غير ايام التشريق لا يكبر لانه ليس له
التكبير بالجهر مشروعا والمراد في غير ايام التشريق التى تركها حتى لو قضاها في ايام التشريق
من العام القابل لا يكبر ايضا اما اذا قضاها في هذه الايام من هذه السنة بجماعة
فانه يكبر لان وقت التكبير قائم وقال الشافعى رح في اصل المسئلة قضاها مع التكبير
ليكون القضاء على حسب الفوات وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة قال الله تعالى ادعوا ربكم
تضرعا وخفية الا في زمان مخصوص فلا يكون له التكبير بالجهر مشروعا في غير

هذه الايام فيسقط لفوات المثل فان قلت في العام القابل في هذه الايام التكبير بالجهر
مشروع له قلت المشروع له التكبيرات المعدودة عقيب صلوتها والزيادة على
ذلك غير مشروعا فاما لو كبر في ايامه من هذه السنة في القضاء لا يكون تلك زائدة
على التكبيرات المشروعة فان قلت انه قد عجز عن صفة الجهر لا غير لان اصل التكبير مشروع
فينبغى ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية
والا يلزم جعل الاصل تبعا للوصف التابع له وهو خلاف موضوع الشرع والعقل
قلت قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل لفواته وههنا كذلك
لان التكبير في هذه الايام من الشعاير وذلك يختص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم
حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله وقلنا في ترك قراءة الفاتحة والقنوت
والتشهد وتكبيرات العيدين انه يجبر بالسهو ولو طاف طواف الفرض محدثا ينجبر
ذلك بالدم وهو مثل له شرعا هنا ايضا تفريع على الاصل المذكور وهو انه ان امكن
جبر النقصان بالمثل ينجبر به والا فيسقط لكن المسايل المتقدمة متفرعة على الشطر الثانى
اى ان لم يمكن جبره يسقط وهذه المسايل على الشطر الاول اى اذا امكن جبر النقصان بالمثل
فمن الواجبات جعل الشرع سجدة السهو مثلا لكل منها فاذا ترك الشئ منها يجب سجدة السهو

لينجبر النقصان اللازم بترك واجب من واجبات الصلوة فان قلت انما يجب سجدة
السهو في ترك واجب لا مثل له في الصلوة صورة ومعنى او كان له مثل الا انه لم يقض به في
اثناء الصلوة الا يرى ان السورة اذا سهى عنها في الاوليين قضاها في الاخريين فا
الفاتحة لها مثل في الاخريين اذا تركها في الاوليين لما ان الفاتحة مستحبة في الاخريين فينبغى
اذا تركها في الاوليين ان يقضى في الاخريين واذا تركها في جميع الصلوة يجب السجدة
السهو كالسورة قلت قد ذكر عيسى ابن ابان انه لا يقضى السورة ويقضى الفاتحة
لان قرائتها واجبة وقراءة السورة غير واجبة وروى الحسن عن ابى حنيفة انه يقضيهما
يقضيهما وعن ابى يوسف رح انه لا يقضى واحدا منهما وجه ظاهر الرواية وهو الفرق
بينهما ان السورة انما يقضى باعتبار شبهة الاداء لان موضع القراءة جملة الصلوة لاطلاق
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اذ المراد القراءة والله اعلم في الصلوة والشفع الاول
تعين للقراءة بالحديث وهو غير قطعى فبقى للشفع الثانى شبهة كونه محلا للقراءة
فلذا وجب قضاءها لشبهة الاداء واما الفاتحة فشرعت في الاخريين على سبيل الاحتياط
كما تقرر لقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب واذا كانت شرعيتها الا بطريق التقليد
لم يستقم قضاءها لان القضاء صرف ما له من النوافل الى ما عليه وليس فيها معنى

الاما عليها وليس فيهما معنى الاداء لوجوبهما في جميع الركعات واما قرائتها مكررة فخلاف المشروع كذا في لو ظن انه يجب سجدة السهو اذا سهى عن الاوليين لكنه يشكل عليه ما صرح به الفقهاء من ان القراءة والفاتحة في الاخريين مستحبة والبواقي واضح امرها وعلى هذا لو ادى زيوفا مكان جيد فهلكت عند القابض لا شئ له على المديون عند ابي حنيفة رح لانه لا مثل لصفة الجودة منفردة حتى يمكن جبرها بالمثل اى على ما قال اذا امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به والا لا قوله فهلكت عند القابض وانما قيد به لانه اذا كان قائما في يد رب الدين ولم يكن عالم بالزيافة حالة القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطالبه بالجياد احياء لحقه في الوصف وانما قال عند ابي حنيفة رح لانه هو العامل بالقياس واما ابو يوسف فعمل بالاستحسان وهو انه يضمن مثل ما قبض احياء لحقه في الجودة لانه حقه مراعى في الجودة والوصف كما في القدر فيرد مثل المقبوض ويستوفي الجياد قوله ولو سلم العبد مباح الدم بجناية عند الغاصب او عند البائع بعد البيع والغصب فان هلك عند المشتري او عند المغصوب منه قبل القضاء لزمه الثمن وبرئ باعتبار اصل الاداء وهكذا قلنا اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب وان قتل بتلك الجناية استند الهلاك الى اول سببه ايراد هذه المسئلة وما بعدها في هذا المقام مشكل

لانه عطف ظاهرا على المسائل المتفرعة على الاصل المذكور وهو انه ان امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به والا يسقط وليس في هذه المسائل جبر النقصان بالمثل ولا سقوط بل ههنا امر ثالث وهو وجوب الضمان بالمثل ولعل جعلت مسائلا نفسه فلا وجه لايرادها ايضا الا ان يجعل ذكرها لبيان ان النقصان في المؤدى القاصر اذا افضى الى تلفه ينقض ذلك التسليم والحكم المذكور اى جبر النقصان وسقوطه فيما بقي المؤدى سالما في يد صاحبه او لبيان ان في حقوق العباد وجوب الضمان في الاداء القاصر حتى لو كان المؤدى من الزيوف قائما ولم يعلم بنقصانه وقت التسليم ثم علم به كان له ان نفسخ التسليم بخلاف حقوق الله تعالى فان حكمها هو المذكور اولا ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف رح اذا ادى خمسة زيوف في الزكوة مكان خمسة جيد يسقط عنه الواجب ولكنه يكره قوله فصار كانه لم يوجد الاداء عند ابي حنيفة رح وقد مر الاختلاف فيه وذلك بناء على ان كونه مباح الدم عندهما بمنزلة العيب فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة الاستحقاق وتمامه في الفروع قوله والمغصوبة اذا ردت حاملا بالفعل عند الغاصب فماتت بالولادة عند المالك لا يبرئ الضمان عنه رح اى الجارية المغصوبة اما في الحرة فلا ضمان بالاتفاق وقوله بفعل عند الغاصب بعد

الغاصب عنه

وجود العلوق من زنا الغاصب او من زنا الاجنبي وانما يضمن عند ابي حنيفة رح لان سبب الولادة هو العلوق لا من زنا الغاصب حصل عند الغاصب وكان علة الهلاك التي هي ترادف الالام مضافة الى العلوق فيكون الهلاك حاصلا عند الغاصب وهما لا يجعلان العلوق سببا للهلاك وانما سببه الهلاك الولادة التي حاصلت عند المالك قوله ثم الاصل في هذا الباب اى باب الاثماد وتسليم الحقوق هو الاداء لانه اتيان عين ما وجب كاملا كان او ناقصا وهو موجب الامر وانما يصار الى القضاء عند تعذر الاداء لان القضاء خلف عن الاداء وانما يصار الى الخلف عند تعذر العمل بالاصل قوله ولهذا يتعين المال المودع في الوديعة والوكالة والغصب ولو اراد المودع والوكيل والغاصب ان يمسك العين ويدفع ما يماثله لم يكن له ذلك ولو باع شيئا وسلم وظهر عيب كان المشتري بالخيار بين الاخذ والترك فيه وباعتبار ان الاصل هو الاداء يقول الشافعي رح الواجب رد العين المغصوبة وان تغيرت في يد الغاصب تغيرا فاحشا اى لاجل ان الاداء هو التسليم عين الواجب يتعين المال في الوديعة ليتحقق تسليم عين الواجب عليه وذلك بان اودع رجلا دراهم او وكل ان يبيع بهذه الدراهم او يشتري بها او غصب دراهم رجل فان الدراهم

فيها متعينة حتى لا يكون لهؤلاء ان يستبدلوا بها دراهم آخر قوله كان المشتري بالخيار فان قلت الخيار باعتبار ظهور العيب لا باعتبار ان الاصل في الباب هو الاداء فكيف يصح تفريع على هذا الاصل قلت لما كان مقتضى العقد ان يكون المعقود عليه سالما كان القياس فيما اذا وجد المبيع معيبا ان يبطل المشتري بتسلم المبيع المؤدى سالما ويرد المعيب الى البائع لكن لما كان الاصل في الباب هو الاداء كاملا او ناقصا وقد وجد قلنا لا يصار الى مطالبة التسليم المثل الذي هو قضاء ليكون ويكون للمشتري بالخيار قوله ولا يجب الارش بسبب النقصان اى ضمان النقصان وعندنا ان تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب تغيرا فاحشا بان زال اسمها واعظم منافعها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمنها ولا يحل له الانتفاع حتى يؤدي بدلها قوله وعلى هذا لو غصب حنطة فطحنها او ساجة فبنى عليها دارا او شاة فذبحها وشواها او عنبا فعصره او حنطة فزرعها ونبت الزرع كان ذلك ملكا للمالك عنده وقلنا جميعا للغاصب ويجب عليه القيمة اى جميع الاشياء المذكورة في المسائل المذكورة للغاصب لانه احدث صنعة متقومة صيرت حق المالك هالكا من وجه الا يرى انه تبدل الاسم وفات معظم المقاصد والشئ انما يقوم

بصورته ومعناه وحقه في الصفة قائم من كل وجه فيترجح على الاصل
الذي هو فائت من وجه ولا يجعله سببا للملك من حيث انه محظور بل
من حيث انه احدث صنعة قوله ولو غصب فضة فضربها دراهم او تبرا فا
تخذها دنانير او شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية هذا عدة
مسايل يخالف سائر مسايل الغصب في الحكم عنه ابي حنيفة رح ايضا في الاولين وبا
لاتفاق في الثالثة لانه ليس فيها تغيرا فاحشا اما في الذهب والفضة فلان العين
باقي من كل وجه الا يرى ان الاسم باقي لان الدراهم والدنانير يسمى ذهبا وفضة
ومعناه الاصلي وهو الثمنية وكونه موزونا باقي حتى جرى فيه الربوا باعتباره
حية
واما في الشاة فلان اسمها بعد الذبح باقي يقال شاة مذبوحة كما يقال شاة
وكذلك ان غصب قطنا فغزله او غزلا فنسجه لان القطن معظم مقاصده الغزل
وقد حصل المقصود به فكان القطن قائم وبحصول المقصود لا يعد تغيرا وكذا الغزل
انما يقصد بالنسج وقد حصل ويشكل على هذه المسايل مسئلة الساجة لبقاء اسمها
وصورتها ومعناها قوله ويتفرع من هذه اي مما تقدم من المغصوب اذا صنع فيه
الغاصب تغيرا فاحشا بعين صنعته ويجعل الغاصب المغصوب كالهالك حتى

وكذلك لو غصب قطنا فغزله او غزلا فنسجه لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية م

يزول عنه ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب وهذا عندنا واما عند الشافعي رح
المعتبر هو الاصل وان كان باقيا من وجه حتى لا يزول عنه ملك المالك مسئلة المضمونات
فان المغصوب اذا تغير افاحشا يجب على الغاصب ضمان قيمته عندنا وضمان المغصوب
عنه والمراد منه ويتفرع من هذه مسئلة المضمونات فان المغصوب لا يملك بالغصب
وباداء الضمان عند الشافعي رح وعندنا يملك بالغصب عند اداء الضمان بالقضا
او بالتراضي وذالك لان الاداء لما كان هو متعين لكونه اصلا كان رد المغصوب
ما دام قائم في نفسه هو الواجب فلا يدخل في ملك الغاصب عند الشافعي رح ولذلك
قلنا قال لو ظهر العبد المغصوب بعد ما اخذ المالك ضمانه من الغاصب كان ملك
المالك والواجب على المالك رد ما اخذ من قيمة العبد والاول اقرب قوله واما القضا
فنوعان كامل وقاصر فالكامل منه تسليم مثل الواجب صورة ومعنى كمن غصب
قفيز حنطة فاستهلكها ضمن قفيز حنطة ويكون المودى مثلا للاول وكذلك الحكم
في جميع المثليات وهي المكيلات كالحنطة والشعير وغيرهما والموزونات كالذهب
والفضة ونحوهما والمعدودات المتقاربة كالجوز والبيض لقلة التفاوت بين احادها
واما غير المثليات فمثل الحيوانات والثياب فانه لا تماثل ثوب ثوبا من جميع الوجوه

ولهذا يتفاوتان قيمة لا محالة وكذلك الحيوان فلذا وجب القيمة عند هلاك العين
في غير المثلي لتعذر رعاية المماثلة صورة ومعنى للتفاوت الفاحش بين امثالها
واما القيمة فهو مثل معنى لا تفاوت فيه اصلا فكان اولى وهذا مذهب الجمهور وقال
اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة اعتبارا للمماثلة صورة ومعنى
لان فيه رعاية حق صورة ومعنى قوله واما القاصر فهو ما لا تماثل الواجب صورة
ويماثله معنى كمن غصب شاة فهلك ضمن قيمتها اذ القيمة مثل الشاة من حيث المعنى لا من
حيث الصورة والاصل هو القضاء الكامل اي الاداء بالمثل صورة ومعنى لان فيه
رعاية الحق المستحق صورة ومعنى قوله وعلى هذا قلنا قال ابو حنيفة رح اذا غصب مثليا
فهلك في يده وانقطع ذالك من ايدي الناس ضمن قيمته يوم الخصومة لان العجز
عن التسليم المثل الكامل انما يظهر عند الخصومة فاما قبل الخصومة فلا يتحقق العجز عن حصول
المثل الكامل لانه يمكن ان يحصل المثل عند الخصومة وان كان لا يحصل قبل الخصومة قوله
فاما الا ما لا مثل لا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل يعني انما وجب
القضاء بالمثل الكامل او بالقاصر فيما له مثل او قيمة واما ما لا يتقوم فلا يضمن الا
بالاثم لانه لا مثل له صورة ولا معنى الا ان يرد الشرع بالمثل له صورة كما ذكر بعد هذه

المسايل قوله ولهذا اي لان ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء
فيه قلنا بان منافع الاشياء لا يضمن بالاتلاف وصورة اتلاف المنافع ان يستعمل
الاعيان المغصوبة بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت فانها لا يجب
ضمانها على المتلف لا بمثلها ولا بقيمتها وذلك لان ايجاب الضمان بالمثل اي بمثلها
من المنافع متعذر لان المنافع يتفاوت بتفاوت كثيرة على حسب تفاوت اغيانها
وكذلك ايجاب الضمان بالعين ايضا متعذر لان العين لا يماثل المنفعة لا صورة ولا معنى
كما اذا غصب عبدا فاستخدم شهرا او دارا فسكن فيها شهرا ثم رد المغصوب الى
المالك لا يجب عليه ضمان المنافع خلافا للشافعي رح اما صورة فظاهر واما معنى
فلان المنافع اعراض لا يبقى والعين يبقى وبينهما تفاوت عظيم ولان المنفعة
عرض لا يبقى زمانين ولا يمكن احرازها وما لا يحرز لا يمكن تقويمها وما لا يتقوم
لا يمكن فيه ايجاب الضمان بالقيمة والمثل المعنوي هو القيمة كذا قالوا وفيها اشتباه هو
ان الاجارات انما شرعت في الشرع بناء على تقوم المنافع وقيمتها معلومة بتقديرها
بالازمنة وبنفسها معا عند التجار وغيرهم من غير نكير فيبقى الاثم حكما له والجزاء
في دار الاخرة قوله ولهذا لا يضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على الطلاق

انتقل م

ولا بتقبيل منكوحة الغير ولا بالوطي حتى لو وطي او وجد انسان لا يضمن للزوج

اى لاجل ان ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل قلنا

لا مثل تضمن منافع البضع المملوكة للزوج اذا تلفت بالشهادة الباطلة على الطلاق ولا

يضمن ايض اذا تلفت بتقبيل المنكوحة ولا اذا تلفت بالوطي حتى اذا شهد شاهدان

بالطلقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيء عندنا

وعند الشافعي رح يضمنان للزوج مهر مثلها وكذلك اذا قبل الرجل منكوحة رجل لم يضمن

القابل شيء للزوج عندنا وكذلك اذا وطي ها ثم قوله حتى لو وطي زوجة انسان وانما

لدفع التوهم ان وجوب العقر يدل على وجوب المنفعة البضع لكن ايراده بطريق التفريع

تعسف فان قيل اشكل هذا الاصل بما اذا كان الشهادة بالطلاق قبل الدخول فانهم يضمنون

نصف المهر عندنا اذا رجعوا فلو لم يكن ملك النكاح حال الزوال متقوما لما وجب

على الشهود حين رجعوا نصف المهر للزوج قيل في جوابه انه لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا

عليه وهو البضع لان قيمته مهر المثل تاما ولا يغرمونه وانما يغرمون نصف المسمى

ذلك اقل من مهر المثل فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما في حال

اشتراه الانسان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف وانما يلزم نصف الصداق لان عود المعقود عليه هو

منافع البضع اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة

الى الزوج ولم يكن بانتهاء النكاح ووقوع هذه الفرقة كان محتملا بان ارتدت المراة

او امكنت ابن زوجها والشهود باضافتها الفرقة الى الزوج منعوا العلة المسقطة من ان

يعمل عملها في سقوط النصف فكانهم الزموا الزوج ذلك النصف بشهادتهم او كانوا

بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع كذا قالوا قوله الا اذا ورد الشرع

بالمثل مع انه لا يماثله صورة ولا معنى فيكون مثلا له شرعا فيجب قضاؤه بالمثل الشرعي

ونظيره ما قلنا ان الفدية في حق الشيخ الفاني مثل الصوم والدية في القتل خطا مثل

النفس هذا استثناء من قوله وما لا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء

فيه بالمثل قوله مع انه لا مشابهة بينهما اى بين الصوم والفدية لان الصوم تجويع

والفدية اطعام وهما في طرفي النقيض فاني يتماثلان وكذلك بين نفس المقتول وبين

الدية لان المال مملوك ومبتذل والآدمي مالك مبتذل فلا يتماثلان عقلا وانما

يتماثلان شرعا بجعل الشرع اياهما متماثلين **فصل** في النهي والنهي نوعان نهي عن

افعال الحسية كالزنا والشرب الخمر والكذب والظلم ونهي عن التصرفات الشرعية

كالنهي عن الصوم في يوم النحر والصلوة في اوقات المكروهة وبيع الدرهم بالدرهمين

النهي هو المنع لغة وفي الاصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن

دونه وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء واختلفوا في موجبه على حسب اختلافهم

في موجب الامر لاستعماله في معان كثيرة التحريم والكراهة وبيان العاقبة والدعاء والشفقة والا

رشاد ولكن صيغته مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق والمختار ان موجبه التحريم والافعال الحسية

هي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا وشرب الخمر لانهما كانت معلومة

قبل الشرع والافعال الشرعية هي التي يتوقف حصولها وتحققها على الشرع كالصلوة و

الصوم لان الصلوة مثلا على هذه الهيئة ما كانت معلومة قبل الشرع وكذا الصوم والبيع و

اشباههما فان قيل البيع والاجارة لم يتوقف تحققهما على الشرع فان اهل الملل كلهم

يتعاطونهما من غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايض قلنا انهم انما يتعاطون مبادلة

المال بالمال او بالمنفعة واما ان يكون بعث واشتريت عقد عندهم بحيث يترتب

عليه الاحكام فانما ثبت بالشرع قوله وحكم النوع الاول ان يكون المنهي عنه هو عين

ما ورد عليه النهي فيكون المنهي عنه قبيحا فلا يكون مشروعا اصلا قوله وحكم النوع الثاني لعينه

ان يكون المنهي عنه غير ما اضيف اليه النهي فيكون هو حسنا بنفسه وقبيحا لغيره

ويكون المباشر مرتكبا للحرام لغيره لا لنفسه اى حكم النهي عن الافعال الشرعية

ان المنهي غير ما اضيف اليه النهي كالصوم في يوم النحر منهي بقوله عليه السلام الا لا تصوموا

في هذه الايام فالمنهي عنه هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وعلى هذا قال اصحابنا النهي

عن تصرفات الشرعية يقتضي تقريرها اى على ان النهي عن التصرفات الشرعية يكون حسنا

بنفسه قبيحا لغيره قال اصحابنا رح انه يقتضي تقريرها اعلم ان الحكم في الفصلين و ان

ذكر في هذا الكتاب مطلقا لكنه قال شيخ فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان النهي

عن الافعال الحسية يدل على ان المنهي عنه قبيح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه

والنهي عن الافعال الشرعية يدل على انه قبيح لمعنى في غيره الا اذا قام الدليل على خلافه

نظير المستثنى من الاول الوطي في حالة الحيض فانه فعل حسي مع انه منهي لغيره وهو الاذى

بدليل قوله تعالى قل هو اذى ولهذا ثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر

والاحصان وغيره من الاحكام ونظير المستثنى من الثاني نكاح حليلة الابن بقوله تعالى

ولا تنكحوا ما نكح آباءكم فانه فعل الشرعي مع انه قبيح لعينه غير مشروع اصلا

وكذلك البيع مضامين والملاقيح قوله ويراد به بذلك ان التصرف بعد النهي

يبقى مشروعا كما كان لانه لو لم يبقى مشروعا كان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع

كان ذلك نهيا للعاجز وذلك من الشارع محال وبه فارق الافعال الحسية

لانه لو كان عينها قبيحا لا يؤدي ذلك الى النهي العاجز لان بهذه الوصف لا يخرج العبد
عن الفعل الحسي اي ياد بقولهم ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها ان
التصرفات بعد النهي يبقى مشروعا كما كان قبل النهي والدليل على هذا انه لو لم يبق مشروعا
كان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع الذي صار منهيا لانه اذا لم يبق مشروعا لم يكن متصور
الوجود لان تصور الفعل الشرعي انما يكون من حيث الشرع وتصوره من حيث الشرع
وهو انما يكون اذا كان مشروعا فاذا لم يكن مشروعا لم يكن متصور الوجود ح لا
يكون مقدورا للعبد فيكون النهي عنه نهي العاجز ونهي العاجز قبيح وهو من الشارع
محال لانه بمنزلة قول القايل للاعمى لا تبصر وللادمي لا تطر وهو قبيح فكذا هذا بخلاف
الفعل الحسي لان تصوره لا يحتمل المشروعية وانما قلنا ان النهي يعتمد التصور لان الله تعالى
ابتلى عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه باختياره اثابه ومن عصاه
عاقبه والابتلاء انما يتحقق ان لو كان النهي عنه متصور الوجود بحيث يكون اتيان
الفعل وتركه باختياره هكذا قالوا وفيه اشتباه لان التمكن من اتيان الفعل
لا يتوقف على شرعيته لان العبد يتمكن الامساك في النهار كله سواء كان مشروعا له
او حرام محض وكذلك الصلوة والزكوة والبيع قوله ويتفرع من هذا حكم البيع الفاسد

والاجارة الفاسدة والنذر بصوم يوم النحر وجميع صور تصرفات الشرعية مع ورود
النهي عنها فقلنا البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض باعتبار انه بيع ويجب نقضه
باعتبار كونه حراما لغيره مثال البيع الفاسد ان باع عبدا بشرط ان يتخذ منه البائع
شهرا والاجارة الفاسدة مثل ان آجر دارا بشرط ان يسكنها مدة معينة قوله فقلنا الفاء
لبيان الحكم البيع الفاسد وهو ان البيع الفاسد كالمنهي بقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب
بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث المنهي عنه بما روي انه عليه السلام
نهى عن بيع وشرط وغير ذلك فان النهي فيهما ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي
عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله في محله
ولا يمتنع شيء بذلك بالدراهم الزايد ولا بالشرط فكانا امرين زايدين على العقد فكان
بيعا شرعيا باصله فكان مفيدا للملك ولكن لما كان حراما شرعا كان واجب النقض حقا
للشرع قوله وهذا بخلاف نكاح المشركات ومنكوحة الاب ومعتدة الغير ومنكوحة
الغير ونكاح المحارم ونكاح بغير شهود لان موجب النكاح حل التصرف
وموجب النهي حرمة التصرفات فاستحال الجمع بينهما فيحمل النهي على النفي واما موجب
البيع ثبوت الملك وموجب النهي حرمة التصرف فامكن الجمع بينهما بان يثبت

الملك الفاسد ويحرم التصرف والبيع او تحمل العصير في ملك المسلم يبقى ملك فيهما او يحرم التصرف
هذا جواب اشكال يرد على تفريع حكم البيع الفاسد او جواب نقض يرد على الكلي المذكور اعني ان النهي
عن الافعال الشرعية يقتضي بقاء المشروعية وذلك ان النكاح المشركات منهي لقوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات ونكاح منكوحة الاب منهي لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم والمحصنات
من النساء في معنى النهي عن نكاح المحارم وغيرها والنكاح فعل شرعي مع انه لم يبق مشروعا اصلا
وكذلك قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى قوله والمحصنات من النساء في معنى النهي عن نكاح
المحارم وغيرها لان التحريم والنهي كل منهما بمعنى المنع ومعتدة الغير ومنكوحة الغير والنكاح
بغير شهود منهي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود لان النفي بمعنى النهي والا يلزم ان لا يقع
نكاح بغير شهود وقد يقع فاجاب بان القول ببقاء المشروعية انما هو فيما امكن اثبات الحرمة
مع شرعية موجبه وههنا لم يمكن ذلك لان موجب النكاح حل التصرف وموجب النهي
حرمة التصرف وهما متنافيان فاستحال الجمع بينهما فيحمل النهي المذكور على النفي والنسخ
والنفي لا يقتضي بقاء المشروعية لان بقاءها انما يلزم في النهي ضرورة اقتضائه تصور
الفعل ليكون العبد مبتلى بين ان ياتي باختياره او يترك باختياره ولا ابتلاء في النفي هذا
فيما هو صريح النهي مثل نكاح المشركات ونكاح حليلة الاب واما ما كان نفيا صريحا مثل قوله عليه السلام

لا نكاح الا بالشهود فبقي على حقيقته وهو ان النكاح الشرعي معدوم بدون الشهود
وما وجد من الايجاب والقبول بدون الشهود فليس بنكاح شرعا وكذلك نكاح
المحارم لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجته
عن محلية الفعل لان المحل الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت اضافة
الحرمة الى العين نفيا للحل فان قيل ان النكاح حلي من الزنا فكان نكاح شرعا مع حرمة
التصرف فيه قلت انه مقيد الحل الا انه يمنع عن قربانها قبل وضع الحمل كيلا يسقي
ماءه زرع غيره كما يمنع من قربان الحايض مع ثبوت الحل فيها وفيه اشكال
وهو انه ليس بزرع الزاني ولهذا لا يثبت النسب به قوله وعلى هذا قال
اصحابنا اذا نذر بصوم يوم النحر وايام التشريق يصح نذره لانه نذر بصوم
مشروع وكذلك لو نذر بالصلوة في الاوقات المكروهة يصح نذره لانه بعبادة
مشروعة لما ذكرنا ان النهي يقتضي بقاء التصرفات مشروعة ولهذا قلنا لو شرع في النفل
في هذه الاوقات لزمه بالشروع اي علمنا ان النهي من الافعال الشرعية يقتضي
تقريرها قال اصحابنا يصح النذر بصوم هذه الايام لانه نذر بصوم مشروع و
لو كان الصوم بهذه الايام غير مشروع لم يصح النذر به كما هو سائر المعاصي

وقال زفر رح والشافعي لا يصح النذر به ولا يلزمه شيء لان المنهي عنه معصية وقال عليه السلام
لا نذر في معصية الله تعالى ولكنا قد تقرر ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي ان يكون المنهي مشروعا
باصله قبيحا بوصفه وكان النذر به نذرا بما هو مشروع باصله واما وصف المعصية فانما يتصل
بفعله لا بذكره اسما ولهذا يفتى ان يفطر في هذه الايام ويقضي في ايام آخر ليحصل له العبادة على
الخلوص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة قوله وارتكاب الحرام ليس بلازم
للزوم الاتمام فانه لو صبر حتى حلت الصلوة بارتفاع الشمس وغروبها ولو كبرها امكن
الاتمام بدون الكراهية جواب سوال مقدر وهو ان يقال كيف يصح القول بلزوم الاتمام
بالشروع وفيه الزام ارتكاب الحرام قوله وبه فارق صوم العيد فانه لو شرع فيه لا يلزم الاتمام
عند ابي حنيفة رح ومحمد رح لان الاتمام لا ينفك عن ارتكاب الحرام اي عما قلنا انه امكنه الاتمام
بدون الكراهية فارق الشروع في الصلوة في هذه الاوقات من الشروع في الصوم في يوم النحر فانه
اذا شرع في يوم النحر لا يلزمه الاتمام واذا فسد لا يلزم القضاء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه
يلزمه القضاء والاتمام في الصوم كما في الصلوة ووجه الفرق ان الصوم مقدر باليوم فلا يمكنه
بدون الاعراض عن الاكل والشرب في ذلك اليوم بخلاف الصلوة كما ذكرنا قوله ومن هذا النوع
الحايض فان النهي عن قربانها باعتبار الاذى لقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض

اي مجاور بالنهي لمعنى في غيره اوهذا جواب اشكال على ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي قبحها لعينه و لا يكون
مشروعا اصلا اي لا باصله ولا بوصفه وهو ان الوطي فعل حسي مع انه يبقى مشروعا بعد النهي ولهذا
يثبت به احكام الشرعية فاجاب بانه وان كان فعلا حسيا لكنه منهي لمعنى الاذى لا لمعنى في عينه حتى
لو ذهب الاذى جاز الوطي فلا يكون حراما لعينه فكان هذا من قبيل الاستثناء المذكور في صدر
الفصل الاذى ما يتقذر به والمحيض الحيض ولهذا قلنا اي لكونه ليس بمنهي لعينه بثبوت
الاحكام بهذا الوطي اي وطي الحايض فتثبت به اي بهذا الوطي احصان الواطي في الرجم و
الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما قد دخل بامراة دخولا حلالا فاذا وطي الحايض كان محصنا
وتحل المراة المطلقة ثلثا للزوج الاول اذا وطيها الزوج الثاني في الحيض ويثبت حكم المهر
فانه يجب المهر على الزوج بهذا الوطي كاملا والعدة والنفقة اي حكم العدة يعني يجب
بهذا الوطي لو طلقها ويجب النفقة بهذه العدة ولو امتنعت المراة اي التي وطيت في الحيض
عن التمكين للوطي مرة ثانية لاجل الصداق كان ناشزة عندهما فلا تستحق نفقة وقال ابو حنيفة
تستحق نفقة كما لو امتنعت بعد ما وطيت في غير حالة الحيض وانما يترتب احكام المشروع
على هذا الوطي لانه غير منهي لمعنى في عينه قوله وحرمة الفعل لا تنافي ترتب الاحكام فصار
كطلاق الحايض والوضوء بالماء المغصوبة والاصطياد بقوس المغصوبة والذبح بسكين المغصوبة

والصلوة في ارض المغصوبة والبيع في وقت النداء فانه يترتب الحكم على هذه التصرفات مع
اشتمالها على الحرمة جواب سوال مقدر وهو ان هذا الوطي حرام فلا يصح ان يكون سببا للاحكام
المشروعة اذ الحكم المشروع نعمة وكرامة فلا ينال بما هو حرام ومعصية فاجاب بان حرمة
الفعل لا ينافي ثبوت الاحكام شرعا كالطلاق في الحايض فانه وان كان حراما لكنه يثبت به الاحكام
كساير الطلاقات شرعا كالحرمة ووجوب العدة وغيرهما من الاحكام قوله وباعتبار هذا الاصل
قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان الفاسق من اهل الشهادة فينعقد
النكاح بشهادة الفاسق لان النهي عن قبول الشهادة بدون الشهادة محال وانما لا يقبل
شهادتهم لفساد في الاداء لا لعدم الشهادة اصلا اي باعتبار ان مجرد حرمة الفعل لا
ينافي ثبوت الاحكام او باعتبار ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء المشروعية
قلنا بقبول شهادة الفاسق اي بانعقاد النكاح بشهادته لانه من اهل الشهادة بمقتضى
النهي عن قبول الشهادة لما عرفت ان النهي عن الافعال الشرعية يقرر المشروعية قوله
لان النهي عن قبول الشهادة بدون الشهادة محال وذلك لان قبول الشيء وعدمه انما
يتصور بعد وجود ذلك الشيء فثبت انهم من اهل الشهادة لكنها انما لا يقبل لفساد في
الاداء وهو ايهام الكذب في شهادته ولقايل ان يقول الشهادة هو اخبار عن علم

وذلك متصور في الفاسق ولا يلزم من ذلك اهلية الشهادة ويشكل ايضا تفريع
هذه المسئلة على ان النهي يقتضي بقاء المشروعية لان المنهي عنه هو قبول الشهادة فهذه
الاصل يقتضي ان يكون قبول الشهادة هو مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فينبغي ان
ينعقد قبولها لثبوت الحكم الحق فاما ان يكون قبولها باطلا من كل وجه ويكون لهما الشهادة
باصلها فليس من مقتضيات هذا الاصل قوله وعلى هذا الاصل اي على ان الشهادة الفاسق
غير مقبولة لفساد في ادائها لا يجب عليهم اي على المحدودين في القذف اللعان لان ذلك
اداء الشهادة ولا اداء مع الفسق بيانه ان اذا قذف الرجل امراته بالزنا وهما من اهل الشهادة
والمراة ممن يحد قاذفها او نفى نسب ولدها فطالبته بموجب القذف فعليه اللعان وهو
شهادات موكدات بالايمان مقرونة باللعن قايمة مقام حد القذف في حقه ومقام
حد الزنا في حقها وصفة اللعان ان يبتدي القاضي بالزوج فيشهد اربع مرات
في كل مرة اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا فيشير اليها في
جميع ذلك ثم تشهد المراة اربع مرات وتقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين
فيما رماني به من الزناء وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما
رماني به من الزناء **فصل** في تعريف طريق المراد بالنصوص اي في بيان طريق

ارادة المعنى بالنصوص او في تعيين المراد بالنص اعلم ان لم يوقف المراد بالنصوص طرق فمنها
ان اللفظ اذا كان حقيقة لمعنى ومجازا للآخر فالحقيقة اولى مثاله ما قال علماؤنا البنت
المخلوقة من ماء الزنا يحرم على الزاني نكاحها وقال الشافعي رح يحل والصحيح ما قلنا
لانها بنت حقيقة فيدخل تحت قوله تعالى وبناتكم لانها مولودة له ولو اريد بها المنسوبات
اليهم لكان مجازا والحقيقة اولى من المجاز ولقائل ان يقول لو كانت المخلوقة من ماء
الزنا داخلة تحت قوله وبناتكم وهي مضافة الى الآباء فكانت هي ثابتة النسب من الزاني
كما انهن قيدت للاضافة الدالة على الاختصاص كما قلتم في قوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن واللازم منتف فعلم ان المراد مجازا وهي المولودات المنسوبة اليهم شرعا
ويتفرع منه الاحكام على المذهبين من حل الوطي ووجوب المهر ولزوم النفقة
وجريان التوارث وولاية المنع عن الخروج والبروز وهذا ظاهر لانه لما صح للزاني
نكاح البنت هذه يترتب احكام النكاح وهي المذكورة في الكتاب ولم يترتب عندنا لعدم
صحة النكاح قوله ومنها ان احد المحتملين اذا اوجب التخصيص في النص دون الآخر فالحمل
على ما لا يستلزم التخصيص اولى من تركه اي من الحمل على ما يستلزم التخصيص لان في التخصيص
ترك بعض موجب اللفظ اولى من تركه مثاله في قوله تعالى او لامستم النساء فالملامسة لو حملت

[margin: والعمل بموجب اللفظ]

على الوقاع كان النص معمولا به في جميع الصور ولو حملت على المس باليد كان النص مخصوصا
في كثير من الصور فان مس المحارم والطفلة الصغيرة جدا غير ناقض في اصح قولي الشافعي رح
والملامسة تحتمل معنيين الوقاع والمس والشافعي رح اراد به المس باليد ونحن نحمله على
الوقاع لانه اذا اريد به الوقاع كان النص معمولا في جميع الصور لانه في كل صورة يحصل
الوقاع كان ناقضا للطهارتين الصغرى والكبرى موجبا للتيمم عند فقد الماء ولو
حمل على المس باليد يلزم تخصيص النص فان قلت حقيقة المس باليد ومنه يبح
الملامسة والوقاع مجاز والحمل على الحقيقة اولى قلنا المصير الى المجاز اولى هو
لان التخصيص ابطال بعض موجب الكلام وليس في المجاز ابطال فكان المجاز اولى
كذا قيل وفيه اشكال لان التخصيص عمل بالحقيقة القاصرة فكان اولى من المجاز فيهما مهما
كانت على ان الابطال ممنوع اذ التخصيص ابقاء بجزئية الكلام قوله ويتفرع منه الاحكام
على المذهبين من اباحة الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد وصحة الامامة ولزوم
التيمم عند عدم الماء وتذكر المس في اثناء الصلوة اي يتفرع منه الاحكام بعد مس النساء فانه
اذا مس امرأة يباح له الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد ويصح الامامة وهذا
كله عندنا ولا يلزمه التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة اذا لم يو

جو الماء وهذا عنده وفي ذكر هذه المسئلة تفريعا تكلف قوله ومنها ان النص اذا قرئ بقراءتين
او روي بروايتين كان العمل به على وجه يكون عملا بالوجهين اولى مثاله في قوله تعالى
وارجلكم قرئ بالنصب عطف على المغسول وبالخفض عطف على الممسوح فحملت قراءة
الخفض على حالة التخفف وقراءة النصب على حالة عدم التخفف فقرئ بالنصب عطف على
قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فهما يتعارضان لان النصب يقتضي وجوب غسل الرجل
مطلق في حالة التخفف وغيرها والخفض يقتضي وجوب المسح في الحالتين ولقائل
ان يقول نستشكل عليه من وجهين احدهما ان الجر محمول على الجوار كما في قولهم جحر
ضب خرب ولا يصح ان يكون عطفا على الممسوح والا لكان مسح الرجلين مغيا
بالكعبين وليس كذلك وثانيهما ان النصب محمول على المحل برؤسكم لئلا يلزم الفصل
بين المعطوف والمعطوف عليه باجنبي ويمكن ان يجاب عن الاول بان غاية المحل
المسح لا للمسح ولا نزاع ان الرجل الى الكعب محل المسح وعن الثاني بان الاعتراض في
اثناء الكلام غير مستبعد لنكتة واعتراض وامسحوا برؤسكم ههنا لبيان محل المسح والترتيب
وباعتبار هذا قال البعض جواز المسح ثبت بالكتاب اي باعتبار الحمل على الحالتين
قال مشايخنا جواز المسح ثبت بالكتاب وقال اكثرهم جوازه ثابت بالسنة ا

[margin: وبالخفض ع / عطف على المغسول ... / لنكتة]

المشهورة لا بالكتاب والجر محمول على القرب والجوار قوله وكذلك قوله تعالى ويسألونك
عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن قرئ
يطهرن بالتشديد معناه حتى يغتسلن وبالتخفيف حتى ينقطع دمهن وبينهما تعارض
لان التشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء ينقطع دمهن بعشرة ايام
او دونها والتخفيف يقتضي ان يحل القربان قبل الاغتسال بعد انقطاع الدم سواء اغتسلت
او لم تغتسل فحمل قراءة التخفيف فيما اذا كانت عادتها عشرة وقراءة التشديد فيما اذا كانت
عادتها دون عشرة قوله وعلى هذا قال اصحابنا اذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام
لم يجز وطي الحائض حتى تغتسل لان كمال الطهارة يثبت بالاغتسال ولو انقطع دمها
لعشرة ايام جاز وطيها قبل الغسل لان مطلق الطهارة يثبت بانقطاع الدم اي على الحمل
المذكور على الحالتين قوله لان كمال الطهارة بالاغتسال يعني ولفظ التطهير للمبالغة
والمبالغة في التطهير انما يكون بكمال الطهارة وكمالها بالاغتسال فان قلت فاذا حمل
على ما دون العشرة لم يبق هذه القراءة محمولة على الاطلاق لان النص بظاهره يقتضي
القربان بالاغتسال سواء اغتسلت على انقطاع الدم او على سيلانه وانتم شرطتم
الانقطاع بالاغتسال قلت انما جعل الغاية لتطهير الكامل لا الاغتسال مطلقا والتطهير

انما يحصل في محل التطهير ومحله انما هو بانقطاع الدم لان مع السيلان الدم لا يقبل المحل التطهير
قوله ولهذا قلنا اذا انقطع الدم الحيض بعشرة ايام في آخر وقت الصلوة يلزمها فريضة
الوقت وان لم يبق ذلك ولو انقطع دمها لاقل من عشرة ايام ان يبقى من الوقت مقدارا
ما يغتسل فيه وتحريمة للصلوة لزمها الفريضة لان لزوم الفريضة انما سقط عنها بالحيض
فاذا زال الحيض يعود اللزوم وقد زال الحيض بقراءة التخفيف على انقطاع الدم بعشرة
ايام فيلزمها الفريضة وانما شرط ان بقي من الوقت مقدار ما تغتسل وتحرم لان
الوجوب على المكلف لا بد له من القدرة على فعل الاداء كما توهما وقد وجب ههنا
كما سبق ونقرر في محله لان الوقت يحتمل الامتداد كما كان لسليمان عليه السلم توقف الشمس
ومثل هذه القدرة يكفي لوجوب الفعل مجردا ثم للعجز الحالي ينتقل الى الخلف قوله ثم
نذكر طرفا من التمسكات الضعيفة ليكون ذلك تنبيها على مواضع الخلل في هذ
النوع منها ان التمسك بما روي عن النبي عليه السلم قاء فلم يتوضأ لاثبات ان القيء
غير ناقض ضعيف وجه التمسك ان الوضوء لو كان واجبا عليه لتوضأ كيلا يكون
تاركا للواجب عليه وهذا ضعيف لان الاثر يدل على ان القيء لا يوجب الوضوء في الحال
والخلاف في كونه ناقضا اي متصلا به لان الفاء للتعقيب للوصل مع التعقيب ونحن نقول بل

ان القيء ناقض لكن انما يجب الوضوء عند القيام الى الصلوة لا في الحال واعترض عليه من وجهين
احدهما ان معناه فلم يتوضأ حكما القيء كما قلنا فيما روي انه زنى ماعز فرجم فاذا ترتب على القيء
عدم التوضي دل انه لا يكون ناقضا لانه لو كان ناقضا لترتب الوضوء عليه حكما واللازم منتف فيفيد
الاثر ان القيء لا يوجب الوضوء وثانيهما ان الاثر الخبر بعدم التوضي فيكون عدم التوضي ثابتا والاصل
في كل ثابت دوامه وبقاؤه فيفيد انه عليه السلم قاء فلم يتوضأ الى حضور الصلوة والجواب
انه لا نسلم ان معناه ما ذكر وسنده ان الفاء حقيقة للوصل مع تعقيب وبه نقول واما ما اورده
من المعنى فليس بلازم وما روي انه زنى ماعز فرجم فلا نسلم فيه ايضا معنى الترتيب ولئن سلم ذلك
فلتعذر معنى الحقيقة وهو الوصل لانه معلوم ان الرجم ما وقع متصلا وبالزنا انما كان
بعد حضوره في مجلس الحكم واقراره ورده مرارا والامضاء بعد ذلك وعن الثاني
ان الاصل وهو ان في كل ثابت دوامه لا يجري في الاعدام اذ هي غير ثابتة على ان الاستصحاب
الحال حجة غير ملزمة كما تقرر قوله وكذلك التمسك بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لاثبات فساد
الماء بموت الذباب ضعيف لان النص ثابت بحرمة الميتة ولا خلاف فيه والخلاف في فساد الماء والنص
ساكت عنه لا يتعرض له بوجه من الوجوه فلا يصح التمسك به فان قلت اذا ثبت بالنص حرمة الذباب
لعموم لفظ الميتة في النص والحرمة لا بطريق الكرامة آية النجاسة فقد ثبت فساد الماء بموت الذباب

لوقوع الميتة كما قال الشافعي رح قلنا لا نسلم هذا على الاطلاق وسنده ان المتنجس في الميتات هو اختلاط الدم وما لا دم
له ليس بنجس على انه منقوض بالطين فانه حرام لا بطريق الكرامة وليس بنجس قوله وكذلك التمسك
بقوله عليه السلم خطابا لعائشة رضي الله عنها في تطهيرها ما اصاب الدم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه
بالماء لاثبات ان الخل لا يزيل النجس ضعيف لان الخبر يقتضي وجوب غسل الدم بالماء فيتقيد بحال
وجود الدم على المحل ولا خلاف فيه والخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل الحت اي الحك
والقرص اي الفرك بالاصابع ليندك بها تمسكوا به لاثبات ان الخل وسائر المائعات لا يزيل النجس لان الامر
يقتضي وجوب غسله بالماء فلو جاز غسله بغير الماء لزم ترك الايتمار وهو غير جائز هذا
ضعيف لان الخبر يقتضي وجوب غسل الدم بالماء حال وجود الدم في المحل ولا خلاف فيه وانما
الخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل ونحن نقول بطهارته لزواله حسا والنص ساكت عنه
قوله وكذلك التمسك بقوله عليه السلم في اربعين شاة شاة لاثبات عدم جواز دفع القيمة ضعيف
لانه يقتضي وجوب الشاة ولا خلاف فيه والخلاف في سقوط الواجب باداء القيمة كما هو مذهب الشافعي رح
وعندنا اذا ادى قيمة الشاة مكانها يجزي عن الزكوة لان الخبر يقتضي وجوب الشاة لان قوله عليه السلم
وان كان اخبارا لكنه اكد من الامر في الوجوب ولا خلاف في وجوب الشاة والخصم ان يقول اذا
الشاة زكوة لا يخرج عن عهدة زكوة وجوب الزكوة الا باداءها الا يرى انه اذا وجبت اربع ركعات

في الظهر لا يخرج عن عهدتها اذا عبد الله تعالى على هيئة اخرى وهو المطلق قوله وكذلك
التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لاثبات وجوب العمرة ابتداء كما هو مذهب الشافعي رح ضعيف
لان النص يقتضي وجوب الاتمام وذلك انما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه وانما الخلاف في وجوبها
ابتداء فان قلت ذكر في الهداية ان قوله واتموا الحج والعمرة معناه ان يحرم بهما معا من دويرة اهله
فيكون مفيدا لوجوب الحج والعمرة ابتداء قلنا تفسير هذا الوجه على هذا الطريق وهو ان يراد
بالاتمام ظاهره كيف وهو حقيقة الكلام فاما على ما ذكره الشيخ صاحب الهداية فيجب عليه بطريق آخر
قوله وكذلك التمسك بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لاثبات
ان البيع الفاسد لا يفيد الملك بعد القبض كما هو مذهبهم لانه لما كان المنهي حراما والحرام
لا يصح سببا لما هو نعمة وكرامة وهو الملك قلنا انه ضعيف لان النص يقتضي تحريم البيع الفاسد
ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ثبوت الملك لما مهدنا من قبل ان النهي عن الافعال الحسية عند الشرع
لا ينافي المشروعية وعلى هذا التمسك بقوله عليه السلم الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل
وشرب وبعال لاثبات ان النذر بصوم يوم النحر لا يصح ضعيف لان النص يقتضي حرمة الفعل ووجوب
ولا خلاف في كونه حراما وانما الخلاف في افادة الاحكام مع كونه حراما وذلك ان صحة النذر حكم
وحرمة الفعل لا ينافي ترتب الاحكام عليه فان الاب لو استولد جارية ابنه يكون حراما وثبت

به اي بهذا الوطء الحرام الملك للاب في الجارية ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة كان الذبح بهذه
السكين حراما لانه استعمال ملك الغير بغير اذنه ويحل المذبوح ولو غسل ثوبا نجسا بماء
مغصوب يكون حراما ويطهر به الثوب ولو وطئ امراته في حالة الحيض يكون حراما ويثبت احصان
الواطي ويثبت الحل للزوج الاول **فصل** في تقرير الترتيب حروف المعاني الواو للجمع
المطلق وقيل ان الشافعي رح جعله للترتيب وعلى هذا اوجب الترتيب في باب الوضوء
وقال علماؤنا اذا قال لامراته ان كلمت زيدا وعمرا فانت طالق فكلمت عمرا ثم
زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى الترتيب والمقارنة ولو قال ان دخلت هذه
الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت الثانية ثم دخلت الاولى طلقت وقال
محمد رح اذا قال ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال ولو اقتضى ذلك ترتيبا
لترتب الطلاق على الدخول فيكون ذلك تعليقا لا تنجيزا فتسمية هذه الحروف
حروف العطف لدلالتها على المعاني قوله الواو للجمع المطلق اي لاشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في الحكم المتعلق بالاول فقولك جاءني زيد وعمرو لاشتراكهما في المجيء ومعنى الاطلاق
كون الجمع اعم من ان يكون مع الترتيب او المقارنة او بدونهما فقولك جاءني زيد وعمرو
يحتمل انهما جاءا متقارنين او تقدم مجيء عمرو على زيد او تاخر او تراخي مجيء احدهما

عن الآخر بساعة او يوم او نحو ذلك فان قلت يستقيم معنى الجمع في المفردين اما في الجملتين
نحو ضرب زيد واكرم عمرو فلا يفيد جمعا في حكم قلت يفيد جمعهما في ثبوت كانه قال حصل
ضرب زيد واكرام عمرو ولقائل ان يقول ذلك حاصل بدون الواو فما فائدة الواو وقيل ان الشافعي
جعله للترتيب وعلى هذا اوجب الترتيب في باب الوضوء لدخول الواو بين اعضائه في الصحيح
من مذهبه خلاف ذلك واحتج القائلون بالترتيب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ابدؤا بما
بدأ الله تعالى به حين سأله الصحابة عند السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدأ وقد نزل
قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع
او للترتيب فثبت بتنصيصه عليه السلام انها للترتيب والعامة ان العرب يقول جاءني
زيد وعمرو فيما جاءا متقارنين او متعاقبين بصفة الوصل او بصفة التراخي على الاطلاق فثبت
ذلك بالنقل عن ائمة اللغة وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه واما قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله تعالى فلا يوجب الترتيب ايضا الا ترى ان المراد بالآية اثبات انهما من
شعائر الله تعالى ولا يتصور فيه الترتيب وانما يثبت السعي بقوله تعالى فلا جناح عليه
عليه ان يطوف بهما وانما وجب النبي عليه السلام الترتيب بينهما لان السعي لا ينفك عن الترتيب
والتقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فيرجح به قوله وقال علماؤنا

ايراد هذه المسائل لتحقيق ان المذهب ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ومقارنة استدلالا
بهذه المسائل الاخيرة وهي ان دخلت الدار وانت طالق اول على انتفاء الترتيب عنده وذلك
لانه لو احتمل الواو الترتيب لكان مجازا لصار اليه صيانة عن الالغاء في الكلام قال وقد يكون
الواو للحال لاتصال بينهما لان الحال يجامع ذو الحال والواو للجمع فيجمع بين الحال وذي الحال فيفيد
معنى الشرط لان الاحوال مقيدة كالشروط الا ترى الى قوله انت طالق راكبة فانه يتعلق الطلاق
بالركوب كما في قوله انت طالق ان ركبت مثاله ما قال محمد رح في الماذون اي في حقه او في صلته
اذا قال الرجل لعبده اد الي الفا وانت حر يكون الاداء شرطا للحرية قال محمد في السير الكبير اذا قال الامام
افتحوا الباب وانتم آمنون لا يأمنون بدون الفتح ولو قال للحربي انزل وانت آمن لا يأمن بدون
النزول لما ذكرنا ان الواو للحال والاحوال شروط وكذلك الامان في مسئلة لا يثبت الا عند النزول
والفتح فكذا فان قلت ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانتم آمنون
وانت آمن لا في قوله اد وانزل وافتح فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول والفتح
كما في قوله انت طالق وانت مريضة وانت مصلية اذا نوى التعليق كان المرض والصلاة شرطا للطلاق
لدخول الواو فيه فاذا كانت الحرية والامان شرطين كانا سابقين على الاداء والنزول لان الشرط لا بد
ان يقدم على المشروط فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول والفتح فيقعان في الحال قلت انه من باب القلب

كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام فيكون تقديره كن
حرا وانت مؤد الفا كن آمنا وانت نازل وانما يحمل على ذلك لان ظاهر الكلام الزام الاداء وتعلق بالحرية
وليس للمولى ولاية ايجاب المال على العبد فحمل على القلب الذي هو طريق مسلوك في كلامهم
لتعذر العمل بالظاهر والجواب الثاني انه من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين
اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة وانما حمل عليه لان الكلام من قبل المتكلم
غرضه ان يثبت الامان والحرية بعد اداء المال والنزول لا قبلهما وانما يتحقق ذلك اذا جعل حالا
مقدرة لا واقعة فيكون المعنى اد الي الفا وانت مقدر الحرية وانزل وانت مقدر الامان
ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حالتي النزول والاداء كانا متعلقين بهما معدومين
في الحال قال وانما يحمل الواو على الحال بطريق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ ذلك وقيام الدلالة
على ثبوته كما في قول المولى لعبده اد الي الفا وانت حر فان الحرية تتحقق حال الاداء
وقامت الدلالة على ذلك فان المولى لا يستوجب على عبده مالا مع قيام الرق فيه وقد صح
تعليق فيه فيحمل عليه ولو قال انت طالق وانت مريضة او مصلية او معتدة تطلق في الحال ولو نوى
التعليق يصح فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ وان كان يحتمل معنى الحال الا ان الظاهر
خلافه فاذا تأيد ذلك بقصده ثبت ولو قال خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها في البز

لا يقيد العمل بالبز فيكون المضاربة عامة لان العمل في البز لا يصلح حال الاخذ الالف مضاربة
فلا يتقيد صدر الكلام به ذكره لبيان محل جعل الواو للحال ليمتاز ما يصلح للحال عما لا يصلح له
من المسائل وبيانه ان الواو للحال مجاز وكل مجاز لابد له من امرين صلاحية المحل للمجاز
وقيام الدليل على تعيين المجاز وصرف الكلام عن الحقيقة فلذلك اذا جعل الواو للحال لابد
من احتمال الكلام معنى الحال بان يكون مقارنا لذي الحال كما في قوله اد الي الفا وانت حر
فان الحرية تتحقق حال الاداء ولابد من قيام الدليل على تعذر العطف وتعين الحال وذلك
انه لو كان للعطف كان ذلك ايجاب المال على عبده ابتداء وليس للمولى ذلك فتعذر
العطف وتعين الحال فجعل الاداء معلقا باخبار الحرية بخلاف مسئلة
الثانية وهي قوله انت طالق وانت مريضة فانه لم يقم الدليل على تعيين الحال لان العطف
هنا صالح غير متعذر وهو حقيقة الكلام فكان اولى من الحال فتطلق في الحال ولو نوى
التعليق الطلاق بالمرض او الصلوة بجعل الواو للحال صحت نيته لان الكلام يحتمل معنى الحال
لكن لا يصدق قضاء بل يصدق ديانة لان المجاز خلاف الظاهر ففي كل صورة يدعي المتكلم خلاف الظاهر
كان متهما بادعاء خلاف الظاهر يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لا قضاء لمكان التهمة
وبخلاف مسئلة الثالثة وهي قوله خذ هذه الالف واعمل في البز فان المحل لا يصلح للحال

لان العمل في البز متاخر عن اخذ الالف والحال يجامع ذا الحال ويقارنه فلا يكون اخذ
الالف مقيدا به هكذا ذكره بعض الشارحين وهو يشير الى ان الكلام يحتمل ان يكون
حالا وانما اباه استقامة المعنى وعلى هذا قال ابو حنيفة رح اذا قالت لزوجها طلقني
ولك الف درهم فطلقها لا يجب عليها شيء لان قولها ولك الف لا يفيد حال وجوب الالف
عليها وقولها طلقني مفيد بنفسه فلا يترك العمل به بدون الدليل بخلاف قوله احمل هذا
المتاع ولك الف درهم لان دلالة الاجارة يمنع العمل بحقيقة اللفظ اي على ان ما لا يصلح
حالا لا يجعل الواو فيه للحال قال ابو حنيفة رح اذا قالت لزوجها طلقني ولك الف وطلقها لا يجب
عليها شيء وقالا يجب عليها الالف لان الواو يجعل للحال بدلالة المعاوضة لانها تسلم لها نفسها
بمقابلة هذا المال فصار كانها قالت طلقني في حال ما يكون لك الالف والاحوال شروط فكان
معناه طلقني بشرط ان يكون لك علي الف فلما قال الزوج طلقت وفعلت كان تقديره
طلقت بذلك الشرط وكان المال شرطا وبدلا للطلاق كما في قوله احمل هذا المتاع ولك درهم
حيث كان الدرهم بدلا وله ان قولها ولك الف لا يفيد حال وجوب الالف عليها لان هذه
امر بالطلاق واخبار بان للزوج الف درهم وذلك لا يفيد حال وجوب الالف عليها لغة

عليه بدلالة حال المعاوضة والمعاوضة في الطلاق امر زائد ولهذا اذا دخل العوض يصير يمينا من
جانب الزوج فيما اذا قال انت طالق على الف حتى لا يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان المعاوضة
امرا اصليا لما صار يمينا ويصح رجوعه فاذا لم يكن اصليا لم يكن دليلا على ترك الظاهر وهو
حقيقة الكلام بخلاف قوله احمل هذا المتاع ولك كذا لان المعاوضة في الاجارة امر اصلي فكان
دليلا على ترك الظاهر بجعل الدرهم بدلا وشرطا وههنا اشكال اي في بيان الفوائد عن مجاوزة
لحفائه وهو انه تعذر العمل ههنا بحقيقة الواو وهي العطف لان الجملة الخبرية لا يحتمل عطفها
على الجملة الطلبية فتعين المجاز وهو الحال تصحيحا للكلام واحترازا عن الالغاء لكنه اشتبه
عليه على ان يعتبر وجوه البلاغة في المسائل الشرعية التي يبتنى على كلام كل عاقل بالغ بليغا
كان او غير بليغ وايضا يمكن ان يقال ان الواو بان الواو هذه كالتي في قولهم دعني ولا اعود
وليس للحال لان المقصود عدم العود في المستقبل لا في الحال قال في الشرح المفصل انها للاستئناف
لا للعطف فلئن سلمنا ذلك فنقول انه مذهب بعض علماء البيان لا مذهب كلهم كيف
وقد نقل عن سيبويه عن ابي حيان انه يجوز مثل هذا العطف **فصل** الفاء للتعقيب اي مع
الوصل يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قال ضربت زيدا فعمرا كان

المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتخلل المدة بينهما ولهذا استعمل
في الاجزية لانها تتعقب الشرط اي ولاجل ان الفاء للتعقيب يستعمل الفاء في كلام العرب
في الاجزية لان من حق الجزاء ان يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل كما في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق ان الطلاق يقع عقيب وجود الدخول من غير فصل وتراخي قال اصحابنا اذا قال
بعت منك هذا العبد بالف درهم فقال الآخر فهو حر يكون ذلك قبولا للبيع و
العتق منه عقيب البيع بخلاف ما لو قال وهو حر او هو حر فانه يكون ردا للبيع ولو
قال للخياط انظر الى هذا الثوب ايكفيني قميصا فنظر فقال نعم فقال صاحب الثوب فاقطعه
فقطعه فاذا هو لا يكفيه كان الخياط ضامنا لانه انما امر بالقطع عقيب الكفاية
بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فانه لا يكون الخياط ضامنا فلو قال بعت
منك هذا الثوب بعشرة فقال المشتري فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان
البيع تاما لان الامر بقطعه دليل قبول البيع ولو قال ان دخلت هذه الدار فهذه
فانت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول الاولى حتى لو دخل الثانية اولا
اورد هذه المسائل لتاييد ان الفاء للتعقيب في المذهب كما هو له في اللغة ويحتمل

ان يكون تفريعاً له من حيث المعنى او بالعطف على ان يستعمل عطفاً بمعنى
الواو كما جاء في كلامهم قليلاً لكنه نادر لكن ما دل عليه سوق الكلام هو الاول
وبيانه ان الفاء في قوله فهو حر يدل على الترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب
الا بعد ثبوت القبول فثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف
قوله هو حر او وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فيبقى محتملاً لرد الايجاب بان جعل اخباراً
عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك
وكذا الفاء في قوله فقطعه يدل على انه انما اذن له بالقطع عقيب الكفاية على تفسير النبي
فصار كانه قال ان كفاني قميصاً فاقطعه فاذا لم يكف كان القطع حاصلاً بدون الاذن فكان
موجباً للضمان وقوله فاقطع في المسئلة الثالثة فامره كامر قوله فهو حر قال لكنه بعد مدة
لا يقع الطلاق لان موجب الفاء الوصل مع التعقيب فيقتضي ان يكون الشرط دخول الثانية بعد
دخول الاولى متصلاً ولم يوجد الاتصال فان قلت ذكر اولاً الفصل الفاء للتعقيب
ولم يتعرض للوصل فكيف يستقيم تفريع هذه المسئلة على موجب الفاء قلت الفاء للتعقيب
يتضمن صفة الوصل لان التعقيب لا يطلق على التراخي المخصوص وهو التراخي بزمان قليل حتى لو كان

بزمان

بزمان فاصل لا يكون ذلك تعقيباً الا يرى انه ماخوذ من العقب بمعنى مؤخر الرجل لانه متصل به
ومنه التعاقب بين الشيئين لمجيء احدهما عقيب الاخر من غير لبث قوله وقد يكون
الفاء لبيان العلة اي لاظهار ان المذكور بعدها او قبلها علة وهو اعم من ان يكون داخلاً على
الحكم او العلة وكلاهما يوجد في كلام العرب فالاول قولهم اطعمته فاشبعه اسقيته فاروته
والثاني قولهم للاسير ابشر فقد اتاك الغوث فقد نجوت فان لحوق الغوث علة البشارة
لكن اذا دخلت على العلة يشترط ان يكون لها دوام كالغوث في المثال المذكور لانها اذا كانت
دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فكان في العلة معنى التعقيب من وجه
فيستقيم دخول الفاء في العلة لشبهة التراخي فيها لكن لما لم يكن العلة متراخية حقيقة
كان جعله لبيان العلة مجازاً حتى لا يصار اليه الا عند التعذر مثاله اذا قال العبد
اد الي الفاً فانت حر كان العبد حراً وان لم يؤد شيئاً ولو قال الحربي انزل فانت امن كان
امناً وان لم ينزل اي مثال بيان العلة ما قال علماؤنا اذا قال المولى لعبده اد الي الفاً
حر كان العبد حراً في الحال وان لم يؤد شيئاً لان الفاء دخلت على العلة فصار معناه
اد الي الفاً لانك حر فلا يتعلق العتق بالاداء لانه لا دلالة في الكلام على التعليق وانما يصار
اليه لتعذر حقيقتها وهو العطف لما سبق ان العطف الجزئية على الكلية بطريق التفسير غير جائز

وكذا المسئلة الثانية فان قلت فلم لم يجعل تعليقاً باضمار حرف الشرط على نحو ان اد الي الفاً
فانت حر وفيه عمل بحقيقة الفاء قلت الاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه
لا يصار اليه من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضاً خلاف الاصل لان موجبه
الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا لانا نقول فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه
لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار هكذا ذكر في الشروح ولقائل
ان يقول انه فائدة الا لتبرّ من حال المتكلم هنا على ان المراد هنا التعليق باضمار الشرط
او تضمين الامر معنى الشرط كما قامت في قوله اد الي الفاً وانت حر على ان في الكلام قلباً
او انه حال مقدرة وان كان القلب محتملاً بعيداً من وجوه الكلام وكذا الحال المقدرة او نقول العطف
هنا يستقيم لصيرورة هذا الجزء انشاء شرعاً والانشاء من انواع الطلب او تضمين الجزء معنى
الطلب ومثاله جاء كثيراً في فصيح الكلام قال الله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون
الا الله الى قوله وقولوا للناس حسناً ولان هذه المناسبة انما يراعى في بليغ الكلام وكلامنا
في كل كلام صادر من كل متكلم بليغاً كان او غيره او لان اشتراط هذه المناسبة
ممنوع عند الفقهاء الا يرى ان قولها طلقني ولك الف لم يجعل حالاً بل جوز عطفه مع
اختلافهما خبراً وطلباً فاذا استقام العطف تعين العمل لانه حقيقة هذه الكلمة وانما

كان الحرية

كان الحرية متاخرة عن اداء الالف فصار للتعقيب قال وفي الجامع اذا قال امر امراتي بيدك
فطلقها فطلقها في المجلس طلقت بتطليقة بائنة ولا يكون الثاني توكيلاً بطلاق غير الاول
فصار كانه قال طلقها ان شئت بسبب ان امرها بيدك ولو قال طلقها وجعلت امرها بيدك
فطلقها في المجلس طلقت بتطليقتين وكذلك لو قال طلقها وابنها او ابنها وطلقها
في المجلس وقعت تطليقتان ان هذا من نظائر دخول الفاء على العلة ولهذا يقع الطلاق
الواحدة اذا طلقها لان الفاء لبيان حكم العلة وكان قوله فطلقها امر بمباشرة ما فوض اليه
من الامر باليد لان معناه اذا جعل الفاء بحكم العلة طلقها بسبب ان امرها بيدك فكان الذي
هو الطلاق المفوض ولا يكون توكيلاً بطلاق غير الاول فلا يقع الا واحدة وانما كانت بائنة لان
المفوض بالامر باليد هو البائن لانه كناية ولا يقع بالكناية الا البائن ولقائل ان يقول
ان حقيقة الفاء وهي العطف صحيحة هنا فلما اذا نزل الى جعله حكم العلة هب انه
غير خارج عن دائرة الحقيقة لكن لا بد من مرجح له على العطف فان قلت تعذر العطف
لاختلافهما خبراً وطلباً قلت فالتي للسببية لا بد لها من اضمار والا فهي للعطف والمسئلة الثانية
اختلف النسخ فيها فقضى بعضها ولو قال طلقها وجعلت امرها بيدك بالواو وطلقها
في المجلس طلقت بتطليقتين لان قوله طلق امراتي توكيلاً بصريح الطلاق وقوله وجعلت

امرها بيدك تفويض الطلاق اليه لكنه ليس بحكم الاول لان الواو لا يحتمل ذلك فكان الثاني غير الاول فصار المامور به وكيلا بتطليقتين احدهما باين وهو الامر باليد لانه كناية والاخر رجعي لانه صريح فاذا قال في المجلس طلقتها فقد اتى بما وكل به وهو طلقتان فوقعتا لكنه يكون كلاهما باينا لان الرجعي يصير باينا مع البائن لانه اذا وقع البائن فلا رجعة بعده وفي بعضها طلقها فجعلت امرها بيدك فطلقها في المجلس طلقت تطليقة واحدة ووجه هذه الرواية ما ذكر في المسئلة المتقدمة وكانت المسئلة على هذه الرواية تفريعا على قوله وقد يكون الفاء لبيان العلة ومثالا له وعلى الرواية الاولى كانت لاظهار الفرق بين موجب الواو وبين موجب الفاء بطريق التاييد معنى والمسئلة الثالثة اعني قوله طلقها وابنها الى اخرها يؤيد الرواية الاولى لانه وضعها بالواو ولهذا يقع تطليقتان ثم اعلم ان قيد المجلس لوقوع التطليقتين كما وقع في النسخ الكتاب لا يفيد انما وقع ذلك اتفاقا ويحتمل ان يكون هذا سهوا من الكاتب وانما قلنا انه لا يفيد لانه توكيل والتوكيلات لا يقتصر على المجلس بخلاف ما لو جعل امرها بيدها لانه تمليك والتمليك يقتصر على المجلس وعلى هذا اي على ان الفاء لبيان العلة قال اصحابنا اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار اي خيار فسخ النكاح سواء كان زوجها حرا او عبدا لان قوله عليه السلم لبريرة حين اعتقت ملكت

ملكت بضعك فاختاري اثبت الخيار لها بسبب ملكها بضعها بالعتق خلافا للشافعي رح فيما اذا كان زوجها حرا وانما قلنا بثبوته على الاطلاق عملا بموجب قوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري ادخل الفاء في الاختيار فكان الخيار ثابت بسبب ملك البضع وكان ملك البضع علة لثبوت الخيار وهذا المعنى اي ثبوت ملك البضع لا يتفاوت بين كون الزوج حرا او عبدا بل يثبت الملك في الصورتين فثبت حكمه فيهما لئلا يلزم التخلف وهو غير جايز ويتفرع منه اي من معنى الفاء المذكور في الحديث مسئلة اعتبار الطلاق فان بضع الامة المنكوحة ملك الزوج و لم يزل عن ملكها باعتاقها فدعت الضرورة الى القول بازدياد الملك بعتقها حتى يثبت له الملك في الزيادة فيكون ذلك بسبب لثبوت الخيار لها وازدياد ملك البضع معنى مسئلة اعتبار الطلاق بالنساء فيملك حكم مالكية الثلث على عتق الزوجة دون عتق الزوج كما هو مذهب الشافعي رح وذلك ان الطلاق يتنصف بالرق حتى كان مع الحرية ثلثا ومع الرق ثنتين وهذا بلا تفاوت الاختلاف في ان الاعتبار بحال الزوج او بحال المراة فعندنا برق المراة وعنده برق الرجل حتى اذا كانت تحت الحر امة يملك عليها ثلثا عنده وثنتين عندنا واذا كان العبد تحته حرة يملك عليها ثلثا عندنا

عنده ومذهبنا يتفرع على هذا الحديث وبيانه ان بضع الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل ملكه عن بضعها بعتقها ووقع ذلك يثبت الملك بالعتق فعلم ان الملك يزداد الملك في المحل حتى يثبت له الملك في الزيادة ويكون ذلك اي ازدياد الملك سببا لثبوت الخيار للمراة لئلا يلزم تضرر المراة بزيادة الملك وازدياد الملك في المحل يحتاج الى زيادة المزيل وهو الطلاق ولما كان ازدياد الملك بعتقها كان ازدياد المزيل عليها بعتقها ايضا بالسبب على وفاق السبب الا يرى انه يقول لا يلزم من بقاء الزوج وثبوت الخيار بالملك لها ازدياد الملك في المحل الزوج جاز ان يكون له ملك نقص ذلك بعتقها وانتقاصه نقصانه الخيار لها وبدون الطلاق بالفسخ منها او نقول انما ازداد الملك لها لا للزوج والمزيل انما يحتاج في ملكه عليها لا في ملك لها فلا يلزم ازدياد الملك على صلاحية ازدياد الطلاق

فصل وكلمة ثم للتراخي لكنه عند ابي حنيفة رح يفيد التراخي في اللفظ لانه مستانف حكما وقولا بكمال التراخي وعندهما يفيد التراخي في حكم وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في المتعلق به اما اذا قلت جاء زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان مجيء عمرو وضربه متراخيا عن مجيء زيد وضربه لكن عند ابي حنيفة يفيد التراخي في اللفظ والحكم جميعا كذا قالوا لان هذه الكلمة لما وضعت للتراخي وللاتي في كل شيء الاكمال وكمال التراخي ان يكون في التكلم والحكم جميعا وهو بمنزلة ما لو سكت ثم استانف وعندابي يوسف ومحمد التراخي في الحكم اي في وجود الفعل المتعلق بها لا في اللفظ لان الكلام متصل لفظا وحقيقة قوله وبيانه فيما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاولى بالدخول ويقع الثانية في الحال ولغت الثالثة وعندهما يتعلق الكل بالدخول الدار ثم الدخول على الترتيب فلا يقع الا واحدة ولو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة وقعت

الاولى ولغت الثانية والثالثة وعندهما يقع الواحدة عند الدخول كما ذكرنا وان كانت المراة مدخولا بها فان قدم الشرط تعلقت الاولى بالدخول ويقع ثنتان في الحال عند ابي حنيفة وان اخر الشرط وقعت ثنتان في الحال وتعلقت الثالثة بالدخول وعندهما يتعلق الكل بالدخول في فصلين اي بيان الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه في هذه المسئلة وهي اربعة اوجه لانه اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في غير مدخول بها او في المدخول بها وفي كل واحد من التعليقين اما ان اخر الشرط او قدمه ففي الاول وهو ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فعنده يتعلق الاول بالدخول لان دخول الدار شرط ويقع الثانية في الحال ولغت الثالثة لان الثانية والثالثة عنده كونا بكلمة ثم فصار كانه سكت عن الاول ثم استانف بهما فلا يتعلقا بالشرط ووقع الثانية في الحال لوجود المحل وعدم التعليق ولغت الثالثة لانتفاء المحل لانها غير مدخول بها فتبين بالثانية بلا عدة وعندهما يتعلق كل الطلقات بالدخول لاتصال الثانية والثالثة باول الكلام لفظا ثم عند الدخول الدار ينظر الترتيب بمعنى التراخي ويقع الاول ويلغو الثانية والثالثة لانها بانت بالاولى وفي الوجه الثاني وهو ما اذا اخر الشرط بان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند الامام وقعت الاولى لتجردها عن تعليق لعدم الاتصال كانه سكت من الاولى ثم استانف بالثانية فسكت عنها ثم استانف بالثالثة فلما بانت بالاولى لغت الثانية والثالثة وعندهما يقع الواحدة عند الدخول الدار لتعلق الكل بالشرط وينزلن بالترتيب عند الدخول وفي الوجه الثالث وهو الثالث والرابع وهما ما اذا قدم الشرط او اخره للمدخول بها وعندهما يتعلق الكل بالدخول في الفصلين لاتصال الكلام مع كلمة ثم لفظا وعند الامام في صورة تقديم الشرط يتعلق الاولى بالدخول ويقع الثانية والثالثة في الحال

لتجردها عن التعليق لانفصالهما عن الشرط وتعلقت الثالثة وحدها وفي صورة تاخير الشرط يقع الاولى والثانية في الحال

لعدم التعليق لانفصالهما عن الشرط وتعلقت الثالثة بالدخول فان قيل على قول الامام في صورة التقديم في المدخول وغيرها

اذا تعلق الاولى ينبغي ان لا يقع الثانية والثالثة بل يجب ان يلغو لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى لا يتعلق بالشرط

الاول فيما تم به ولا يعتبر ذلك كالمعلقة لان ذلك انما ثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فبقي قوله ثم طالق كلاما مبتدأ

ولو انشاء ذلك حقيقة لا يقع شيء وكذا اذا انشاء حكما قلت صحة العطف مبنية على الاتصال صورة والتعليق بالشرط مبني

على الاتصال صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يتعلق بالشرط

توضيحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثانية والثالثة بالشرط لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف العطف

لكن يثبت بها الشركة فيما تم به الشركة لا تصال صورة ويمكن ذلك بدون الاولى بان جعل خبرا بعد خبر كذا قيل **فصل**

وكلمة بل لتدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول واذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين وقعت واحدة لان قوله

لا بل ثنتين رجوع عن الاول باقامة الثاني مقام الاول ولم يصح رجوعه عن الاول فيقع الاول ولا يبقى المحل عند قوله

ولو كانت مدخولا بها يقع الثلث وهذا بخلاف ما لو قال لفلان علي الف لا بل الفان حيث لا يجب الثلثة الالف عندنا وعند زفر

يجب ثلثة الالف لا حقيقة اللفظ لتدارك اللفظ باثبات الثاني مقام الاول ولو يصح عن ابطال الاول فيجب تصحيح الثاني

مع بقاء الاول وذلك بطريق زيادة الالف على الالف الاول بخلاف قوله انت طالق واحدة لا بل ثنتين لانه لو

ابطال الاول لان هذا انشاء وذلك اخبار والغلط انما يكون في الاخبار دون الانشاء فامكن تصحيح اللفظ

بتدارك الغلط في الاقرار دون الطلاق حتى لو كانت الطلاق بطريق الاخبار بان قال قد كنت طلقتك

امس واحدة لا بل ثنتين يقع ثنتان كما ذكرناه فانها موضوعة للاعراض عن الاول منفيا كان او موجبا

على سبيل التدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمجيء

زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل

عمرو فمعناه بل جاءني عمرو عند الجمهور بل ما جاءني عمرو عند المبرد وقال عبد القاهر الكلام يحتمل

وقد يدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي وهذا الاعراض عما قبله انما يصح في كل موضع يصح الرجوع عن الاول

وفيما لم يكن صار كلمة بل فيه بمنزلة العطف المحض فثبت الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون

الترتيب الا يرى انه لو قال لامراة المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلثا لانه لا يمكن الرجوع

عن الاول فيقع الاول والاخيران معه واذا كانت المراة غير المدخول بها وقعت واحدة لانه لا يصح الرجوع

لما سنذكر فيقع واحدة وتبين بها ولا يبقى المحل عند قوله بل ثنتين فلا يقع الا واحدة وهذا اي وقوع الثلث

في المدخول بها بكلمة بل بخلاف قوله لفلان علي الف لا بل الفان حيث لا يجب ثلثة الاف عندنا كما قال زفر

لان بل للرجوع عن الاول واقامة الثاني مقامه ورجوعه عن الاقرار بالالف باطل كما بطل الانكار بعد الاقرار

اقراره بالفين صحيح واقامتها مقام الاول صحيح فيلزمه الثاني كما لو قال له علي الف درهم بل الف دينار فيلزمه المالان

لاختلاف الجنس وكما في مسئلة الطلاق وقلنا ان حقيقة الكلام لتدارك الغلط باثبات الثاني مقام الاول ولو

ولم يصح عن ابطال الاول فيجب تصحيح الثاني مع بقاء الاول وذلك في الاعداد على ما هو العادة بان يبقي الاقرار

الاول ويراد بالثاني كماله بالاول فيزاد الالف على الالف فكانه قال لا بل مع ذلك الالف الف آخر الا يرى انه اذا

قال انا ابن ستين لا بل ابن سبعين يراد به زيادة عشرة على الستين لا ان يراد به ضم سبعين بتمامها الى ستين وهذا

بخلاف مسئلة الطلاق لان الطلاق انشاء وذلك اي الاقرار بالالف اخبار والغلط انما يكون في الاخبار دون الانشاء

لانه ايجاد امر لم يكن وبعد ما حصل لا يمكن تداركه بان يجعل باقيا على عدمه فاما الخبر فيحتمل الصدق

والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الاقرار دون الطلاق

حتى لو كان الطلاق بطريق الاخبار يقع ثنتان كما ذكرنا هذا حاصل ما ذكره في هذا المقام وفيه اشكال لان الرجوع

في الطلاق انما لا يصح اذا كان صدر الكلام عاملا بمجرد التلفظ به وصدر الكلام اذا كان في آخره ما يغير اوله متوقف

على آخره وكلمة بل مغير اقوى واظهر من الاعراض عن الاول وايضا بين تدارك الغلط في مسئلة الاقرار غايته انه ضم

الى الثاني وهو لا يتعرض للاول لا اثباتا ولا وصفا الا يرى انه لو قال الف والف لا يكون هذا في الشيء مثال جمع

وتغير الاول في اصله ولا في اوصافه فعلم ان ضم الاول الى الثاني لا يتعرض بالاول بوجه ما **فصل** لكن للاستدراك

بعد النفي فيكون موجبه اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله والعطف بهذه الكلمة انما يتحقق عند

اتساق الكلام فان كان الكلام متسقا يتعلق النفي بالاثبات الذي بعده والا فهو مستانف وفيما ذكر محمد في الجامع

اذا قال لفلان علي الف درهم قرض فقال فلان لا ولكن غصب لزمه المال لان الكلام متسق فظهر ان النفي كان

دون نفس المال وكذلك لو قال لفلان علي الف من ثمن هذه الجارية فقال فلان لا الجارية جاريتك ولكن لي

عليك الف يلزمه المال فظهر ان النفي كان في السبب لا في اصل المال ولو كان في يده عبد فقال هذا لفلان فقال

فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل كان العبد للمقر له الثاني لان النفي يتعلق بالاثبات فان فصل

كان العبد للمقر له الاول فيكون قول المقر له رد للاقرار ولو كان امة زوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة

فقال المولى لا اجيز العقد بمائة ولكن اجيز بمائة وخمسين بطل العقد لان الكلام غير متسق فان نفي

الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق فكان قوله لكن اجيزه بعد رد العقد وكذلك لو قال لا اجيزه ولكن

ان زدتني خمسين يكون فسخا للنكاح لعدم احتمال البيان لان من شرطه الاتساق ولا اتساق في الشيء قوله

للاستدراك وهو اصلاح الخلل بدفع التوهم الذي نشأ في الكلام السابق نحو قولك ما رأيت زيدا

لكن عمرا لدفع وهم من توهم ان عمرا غير مرئي ايضا فاذا قلت كلمة لكن هذا التوهم فان قلت من اين

هذا التوهم وليس في الكلام اشعار في قولك ما رأيت زيدا تعرض برؤية عمرو لا صريحا ولا اشارة قلت

محل هذا العطف فيما كانت بين الشخصين ملازمة في سبب من اسباب الرؤية ونحوها مثلا فاذا نفيت

رؤية احدهما فقد وقع في قلب السامع ان الثاني ايضا غير مرئي باعتبار تلك الملازمة فيتدارك ما وقع في قلب

السامع من توهم ان عمرا غير مرئي وانما قال بعد النفي فيكون موجبه لانه لبيان الفرق بين لكن وبين بل

بوجهين احدهما ان لكن لا يستدرك بها بعد الايجاب لا تقول رأيت زيدا ولكن عمرا بل يقع بعد الايجاب

والنفي معا والثاني هما ان موجب لكن اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله لا بكلمة لكن كما
بخلاف بل فانه يوجب نفي الاول واثبات الثاني بوضعه وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان الكلام جملتان
مختلفان نفيا واثباتا جاز الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يات قوله والعطف
بهذه الكلمة اي بلكن انما يتحقق ويتاتى عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام
انتظامه من وسق الشيء بشيء اذا جمعت وذلك بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما
ولا ينافي آخر الكلام اوله كما في قولك جاءني زيد لكن عمرو لم يات فان الكلام كان متسقا بانتظام
الكلام ويكون محل الاثبات غير محل النفي قوله يتعلق النفي بالاثبات اي يرتبط النفي بالاثبات
ولا يتباعد بان يتعلق النفي بما قبله ويكون الاثبات مستانفا والنفي في مسئلة الجامع هو ما قال لا
والاثبات هو قوله لكن غصب ومعناه يتعلق النفي بمحل الاثبات لان محل الاثبات هو السبب لا اصل المال
فالنفي وهو قوله لا انما يتعلق بالسبب لا باصل الاقرار قوله والا اي وان لم يوجد الاتساق بان فات احد الشيئين
المذكورين في الاتساق فهو اي الكلام المعطوف بلكن مستانف وذلك اي لا اتساق لان الكلام متسق اي كلام
المقر مع كلام المقر له متوافقان لا متنافيان لان المقر له انما نفى سببا واثبت سببا ولا يتعرض كلامه
باصل المال كذا قيل وهو معنى اتساقه لان النفي والاثبات لا يتوجهان على شيء واحد قوله

ان النفي كان في السبب وهو انه من الثمن الجارية لا في اصل المال فكان الكلام متسقا قوله كان العبد للمقر له
الثاني وهو فلان آخر لان النفي يتعلق بالاثبات يعني اذا وصل قوله لكنه لفلان آخر بقوله ما كان
لي قط وصله بيان انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا وكان النفي اي قوله ما كان لي قط
متعلق اي مرتبطا بالاثبات اي بقوله لكنه لفلان لا انهما متنافيان فتناقضا وان فصل اي قوله
لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا اي نفيا عن نفسه وعن كل احد فكان ردا للاقرار
وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر وكان العبد للمقر الاول وهو من في يده العبد وكان
قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للثالث على ذي اليد وبشهادة الفرد لا يثبت الملك
فيبقى العبد في يده ملكا له ولقائل ان يقول ان قوله ما كان لي قط نفي الملك في زمان الماضي مستغرقا
مستغرقا له والتحول الى المقر له الثاني يعتمد ثبوت الملك للمقر له الاول فكلام ينفيه باصله كيف
الا بكلمة قط المستغرقة بالنفي للازمنة الماضية حيث صار مفسرا مقطوعا عنه احتمال
التاويل فلا يجعل الكلام الاخير لتحويل الاول الا بان تبديل وبيان التبديل لا يصح موصولا ومفصولا
وايضا انما يفي صدر الكلام على وفاق الآخر مهما امكن وههنا استقام الجمع بينهما مع بقاء حقيقة الآخر
بان يكون شهادة منه حسبة بان العبد حق للآخر من غير تحويل منه قوله فان نفى الاجازة واثباتها
بعينها لا يتحقق لانه صريح بنفي النكاح بقوله لا اجيز النكاح وقوله ولكن اجيزه اثباته بعد رده فلا يقبل التدارك

وفيه اشكال لان صدر الكلام وان كان ردا للنكاح باطلاقه ظاهرا لكنه يحتمل ان يكون
ردا للنكاح مقيدا بمائة وان كان في حين المجاز فينبغي ان يقيد بدلالة آخره بطريق بيان تغيير
ضرورة توقف صدر الكلام على آخره اذا كان مغيرا له ثم قوله ومثاله ما ذكر محمد مع مسئلة الاقرار
بالالف من ثمن الجارية نظير الاتساق وقوله ولو كان في يده عبد فقال هذا لفلان في صورة فصل
نظير غير المتسق بفوات الاتصال ومسئلة الاجازة النكاح نظير غير المتسق بتوجه النفي والاثبات على
واحد **فصل** وكلمة او لتناول احد المذكورين لا على التعيين ولهذا لو قال لعبدين هذا
حر او هذا كان بمنزلة قوله احدهما حر حتى كان له ولاية البيان اي ان يبين احدهما ايهما شاء
مبارك كان او بشيرا ثم تناول احد المذكورين اما على سبيل البدل كما مر في مسئلة الحرية واما
على سبيل العموم كما ياتي في مسئلة النكرة التوكيل قوله ولو قال وكلت ببيع هذا العبد او هذا كل
كان الوكيل احدهما ويباح البيع لكل واحد منهما ولو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك الموكل
لا يكون للآخران يبيعه ولهذا قال ويباح البيع لكل واحد منهما لكن اعتبار العموم لا يتجاوز عن
احدهما فانه لازم في جميع مواقعه ولذا لو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك الموكل لا يكون
للآخران يبيعه على ان التناول لاحد المذكورين فان قلت ما الفرق بين المسئلتين قلت التوكيل فيه ينبغي اباحة التصرف في مال
نفسه للوكيل بعد ان كان محظورا والاباحة توجب العموم مثل قوله جالس الحسن او ابن سيرين لان مقصوده ينبغي ماله

ولا يحصل ذلك الا بالعموم قوله ولو قال الزوج لثلث نسوة له هذه طالق او هذه وهذه طلقت
احدى الاوليين وطلقت الثالثة في الحال لا لعطفها فيما اي يكون الثالثة معطوفة على المطلقة
من الاوليين ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما فكان بمنزلة ما لو قال احدكما طالق
وهذه وعلى قول زفر اذا قال لا يكلم هذا او هذا وهذا كان بمنزلة قوله احد هذين وهذا فلا
يحنث ما لم يكلم احد الاوليين والثالث وعندنا لو كلم احد الاوليين وحده يحنث ولو كلم احد
الآخرين لا يحنث ما لم يكلمهما وقال الفراء يخير بين الاول وبين الآخرين لانه جمع بينهما بحرف الواو
فصار كما لو قال هذه طالق او هذان بخلاف قوله ولا يكلم هذا او هذا وهذا ولكنا نقول سوق
الكلام لايجاب العتق في احدهما والعطف لاثبات الشركة فيما سبق الكلام فصار الكلام
كانه قال احدكما حر وهذا واما مسئلة التكلم فانما تعين العطف على القريب لانه الاصل في
العطف الا ان يكون غير القريب مقصود الكلام كما في مسئلة الطلاق فان المقصود بالطلاق هو
احدهما بغير عينه وههنا المقصود بترك التكلم كلاهما لا احدهما بغير عين فلا يعدل عن الاصل
وهذا لان او لما تناولت احد المذكورين كانت ذلك نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي
فكان عاما الا انه لما كان اصلها للافراد كان عمومها على الافراد حتى ان من قال لا اتطع فلانا او
فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال وفلانا لم يكن عاصيا حتى يطيعهما جميعا ولقابل

يقول على مسألة الطلاق جاز ان يكون المقصود احد الامرين طلاق الاولى او طلاق الاخريين فلما تعارض
جهتا المقصود ترجح جهة القرب للعطف او يقول هاهنا معطوف على المقصود بالطلاق والمقصود
لا يجاوز الامرين فعلى ايهما يعطف كان المطلق اما الواحد واما الاثنان مطلقا او ليس كما او آخرين
فينبغي ان لا يطلق واحدة ويتوقف على خيار الزوج قوله ولو كلم احد الاوليين والمراد به الاول
بدلالة قوله ولو كلم احد الاخريين لا يحنث ذكر في اصول الرضي وهو ان كلم الاول وحده يحنث
وان كلم احد الاخريين لا يحنث ما لم يكلمهما قوله ولو قال بع هذا العبد او هذا كان توكيله
ان يبيع احدهما ايهما شاء لان كلمة او في موضع الانشاء للتخيير وهذا لان قولك اضرب زيدا
او عمروا تناولت احدهما غير عين ولا ايجاب للابهام ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل غير عين
فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار قوله ولو ادخلوا او في المهر بان تزوجها على هذا او هذا يحكم
مهر المثل عند ابي حنيفة لان اللفظ يتناول احدهما والموجب الاصلي مهر المثل فيترجح ما يشابهه
ولو ادخلوا او في المهر بان قال تزوجتك على هذا الف درهم او على هذه الجارية دينار مثلا يحكم
المثل عنده لان الموجب الاصلي في باب النكاح مهر المثل كالقيمة في باب البيع وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية
صحيحة معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه وقال صاحباه انما يوجب التخيير للزوج ان يعطي احد المهرين
ثم لكنا نقول ان او وضع لتناول احد الامرين وهو مجهول فاذا ضربت بجهالة يصار الى الموجب الاصلي واما

١٧ انشاء

التخيير فانما يثبت ضرورة التمكن من الايتمار في الطلب كالامر ونحوه قوله وعلى هذا قلنا التشهد ليس
بركن في الصلوة لان قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك وهذا الاول
اشارة الى التشهد والثاني اشارة الى القعود علق التمام باحدهما لان او يتناول احد المذكورين فلا
يشترط كل واحد منهما بل احدهما وقد شرطت القعدة بالاتفاق ولهذا لو قرء التشهد بدون القعدة
لا يكون مجزيا بالاجماع فلا يشترط قراءة التشهد وعند الشافعي التشهد في القعدة فرض وعندنا
واجب حتى يجب سجدة السهو اذا سهى عنه لكن الصلوة تتم بدونه لوجود اركانها لما ذكرنا
من التمسك بكلمة او في الحديث فان قلت لفظ الاتمام لا يدل على انه لم يبق فرض بعده كما في
قوله عليه السلام اذا وقف بعرفات فقد تم حجه فانه بقي عليه طواف الزيارة بالاجماع قلت حقيقة التمام
في الشيء هي انه لم يبق بعده جزء من اجزائه فاما ان يراد به الاشراف فهو مجاز كما روي عن عبد الله
ابن عباس رض انه قال عليه السلام اذا رفعت راسك من آخر السجدة فقد تمت صلوتك واراده
المجاز في بعض الصور لا يدل على ترك الحقيقة في اللفظ كذا في شرحه ثم هذه الكلمة في مقام النفي
يوجب نفي كل واحد من المذكورين حتى لو قال لا يكلم هذا او هذا يحنث اذا كلم احدهما لما سبق
انها تناولت احد المذكورين وهو نكرة في سياق النفي فيعم فان قلت لما كان بمنزلة احدهما
وهو معرفة بالاضافة الى المعرفة فاني يصير عام قلت لا نم انه في معنى احدهما بل في معنى واحد

منهما على ان المضاف انما يكون معرفة اذا كان معهودا الا يرى ان غلام زيد لا يفيد التعريف اذا كان
له غلامان الا اذا كان الغلام معهودا بين المتكلم والسامع على ما تقرر في علم النحو قوله وفي مقام
الاثبات يتناول كل الكلام او احدهما مع صفة التخيير ينبغي ان يراد به مقام انشاء والطلب لا قوله
كقولهم ضد هذا او هذا والا لا يستقيم على الاطلاق ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة اي اباحة
كل واحد من المذكورين الا يرى انه يقال جالس الفقهاء او المحدثين كان معناه عندهم جالس احدهما
او كلاهما ان شئت قوله قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة تاييد لعموم الاباحة وبيان له فان قلت قوله ومن ضرورة التخيير
عموم الاباحة ينتقض بمسألة التوكيل بهذا او بهذا او توكيل ببيع هذا العبد او هذا
قلت المراد من ضرورة التخيير عموم الاباحة في مقام الاباحة واما في التوكيل اباحة التصرف في
ما لنفسه للوكيل فليس ذلك اباحة مقصودا بل كان فيه معنى الاباحة من وجه فلا يكون التوكيل
اباحة من كل وجه قوله قال الله تعالى فكفارته الاية اورده بغير الواو دليلا على عموم الاباحة
او بيان لها لان الواجب فيها واحد من الجملة غير عين اذ المكلف مخير في تعيين واحد منها
فعلا لا قولا فيتعين في ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا قوله
وقد يكون او بمعنى حتى كما قيل في الاية قال الله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم قيل معناه

حتى يتوب عليهم وهو قول بعض الائمة منا هو التفسير وتوجيهه انه اما ان يتوب جعل عطفا على
شيء او على ليس وكلاهما امتنع عطف الفعل على الاسم او عطف المستقبل على الماضي ولا يختص فاذا تعذرت
حقيقة استعير لما يحتمله وهو الغاية لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل واحد
منهما منتهيا لوجود صاحبه فناسب الغاية من هذا الوجه والكلام يحتمله لانه للتخيير وهو يحتمل
الامتداد واعترض عليه بان عطف المضارع على الماضي حسن اذا كان المطلوب من احدهما الاخبار
عن الماضي ومن الآخر الاخبار عن المستقبل بل احسن كما في عطف الجملة الفعلية على الاسمية اذا كان
المطلوب من احدهما التجدد والحدوث ومن الآخر الثبوت مع انه بينهما لعدم تناسب ما
الا الفعلين ويجاب عنه بان المراد عطف الفعل المذكور على ما قبله من الاسم والماضي لا مطلق الفعل
والاسم ولا مطلق الماضي والمضارع وبيانه انه لو عطف على ليس كان المعنى ابتداء نفي الامر في الحال
والتوبة عليهم ولا طائل تحته من حيث المعنى ولو عطف على شيء كان المعنى ليس لك من الامر شيء
وتوبة عليهم ليس معنى الكلام مع كونه بعيدا من السداد واعترض عليه ايضا بانه يمكن ان يكون
معطوفا على قوله تعالى او يكبتهم ويكون ليس اعتراضا بينهما واجيب عنه بان المراد ان جعلت ويتوب
بالترتيب لتعذر العطف فيلزم جعله بمعنى حتى مجازه وذا لا يصح عطفا يدفع صحة عطف على بعض
السابق والتحقيق في هذا المقام ان المصنف اختار هاهنا ان او يتوب بمعنى حتى وانما حكى قول

العلماء فيه لانه متمثل بقوله قال اصحابنا فلا يستقيم هنا دفع الاعتراضات الواردة على قوله قال الضحاك
لو قال لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار يكون او بمعنى حتى لو ادخل الاولى او لا حنث ولو
الثانية اولا بري في يمينه ويحتمل لو قال لا افارقك او تقضي ديني يكون بمعنى حتى تقضي ديني
للجعل او بمعنى حتى او بيان او تعريج قال فخر الاسلام وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان معناه حتى ادخل فلو ادخل الاولى اولا حنث ولو
ادخل الثانية اولا ثم دخل الاولى بر في يمينه لان المحلوف عليه دخول الاولى قبل دخول الثانية فاذا
الاولى قبل الثانية حنث ولو دخل الاولى بعد الثانية لا يحنث انما جعلت او بمعنى حتى لانها اذا دخل
بين النفي والاثبات يكون بمعنى حتى في استعمالاتهم ولهذا يصير ما بعدها غاية في هذا الموضع وكان
ترك معنى الحقيقة في مواقع النفي والاثبات بدلالة الاستعمال **فصل** حتى للغاية كالى فاذا
كان ما قبلها قابلا للامتداد وما بعدها يصلح غاية له كانت كلمة عاملة بتحقيقها الآن بينهما
فرق وهو ان مجرورها حتى يكون آخر جزء من الشيء كما تقول اكلت السمك حتى راسها ولا يقال
حتى نصفها وثلثها وكون المجرور على هذه الصفة غير مشروط في الى قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وحتى كما يستعمل للغاية يستعمل للجزاء والعطف ايضا وضابطها ان حتى اذا كان
ما قبلها قابلا للامتداد وما بعدها يصلح غاية له اي منتهيا لما قبلها كانت عاملة بتحقيقها وهي

الخالص

الخالصة وانما شرط الامتداد والانتهاء لذلك لان الغاية هي التي ينتهي اليها الشيء ولا
ذلك الا بان يمتد الاول وينتهي بالثاني فلابد من صلاحية الاول للامتداد والثاني للانتهاء
به مثاله ما قال محمد رح اذا قال عبده حر ان لم اضربك حتى يشفع فلان او حتى يصيح او حتى
تشتكي بين يدي او حتى تدخل الليل كانت الكلمة عاملة بحقيقتها لان الضرب بالتكرار يحتمل
والشفاعة فلان وامثالها يصلح غاية للضرب فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث ولو يصلح
غاية للضرب لان الناس يمتنعون عن الضرب عادة بشفاعة وامثالها وكذلك لو حلف وقال
والله لا يفارق غريمه حتى يقضي دينه ففارقه قبل قضاء الدين حنث فان كلمة حتى للغاية
لان الملازمة وهي عدم المفارقة يحتمل الامتداد وقضاء الدين يصلح منتهيا للملازمة قوله
واذا تعذر العمل بالحقيقة لمانع كالعرف كما لو حلف ان لم اضربه حتى يموت او حتى يقتل
على الضرب الشديد باعتبار العرف فان لم يكن الاول قابلا للامتداد والآخر صالحا للغاية
وصلح الاول سببا والآخر جزاء يحمل على الجزاء مثاله ما قال محمد رح اذا قال لغيره عبده حر
ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم تغده لا يحنث لان التغدية لا يصلح غاية للاتيان
هو داع الى الزيادة الاتيان ويصلح جزاء فيحمل على الجزاء فيكون بمعنى لام كي فصار كما
لو قال ان لم آتك اتيانا جزاؤه تغدية جاز التمسك او هو انه لو حلف ان لم يضربه حتى يموت

فالضرب يحتمل الامتداد والموت يصلح منتهيا للفعل ومع ذلك لو يحمل حتى للغاية ولهذا
لو رفع قبل الموت لا يحنث فاجاب عنه انه ترك العمل بالحقيقة ههنا بالعرف فان قلت
ان صدر الكلام يشير الى انه ترك العمل بحقيقة حتى في قوله والله لا اضربه حتى يموت وآخره
يصرح انه ترك العمل بحقيقة ما دخل عليه حتى واذا حمل على الضرب الشديد يلزم بتعذر العمل
حتى لان العرف لو يمتنع ان يجعل الضرب الشديد غاية لتكراره فيكون معنى كلام لا اضربه حتى
الضرب الشديد قلت ان حقيقته وهو ان يجعل ما دخل عليه حتى ظاهرا غاية الصدر متروكة
بلا نزاع وشك وفيه ما ترى قوله فلم يغده لا يحنث لان الصدر وهو الاتيان ليس بمستدام
والتغدية لا يصلح غاية للاتيان لان غاية الشيء يكون منهيا له ومنافيا لوجوده والتغدية
والاحسان سبب لعقد الاتيان وما يكون سببا للشيء يكون مفضيا اليه لا منافيا ومنهيا له فاذا لو
الاول قابلا للامتداد والآخر صالحا للغاية ترك حقيقته وهي الغاية وحمل على المعنى الجزاء لما بين
والجزاء من المناسبة وهي ان الشرط ينتهي الى الجزاء كالمغيا ينتهي الى الغاية فيكون بمعنى لام كي لان
الاول لما كان سببا كان الغرض منه المسبب قوله واذا تعذر هذا اي حمله على الجزاء بان لا يصلح
جزاء للاول حمل على العطف المحض مجازا لمناسبة بينهما وهي ان المعطوف يعقب المعطوف عليه
الغاية يعقب المغيا مثاله ما قال محمد رح اذا قال عبده حر ان لم آتك حتى تغدي عندك اليوم

اوان لو

اوان لو تاتني حتى تغدى عندي اليوم فاتاه فلم يتغد عنده في ذلك حنث وذلك
لما اضيف كل واحد من الفعلين الى واحد لا يصلح ان يكون فعله جزاء لفعله فيحمل على العطف
اي على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب مناسب لمعنى الغاية فيتوقف وجود البر
على وجود الفعلين اي الاتيان والتغدي بوصف التعقيب فيكون المجموع شرطا للبر **فصل**
وكلمة الى لانتهاء الغاية اي الى انتهاء ما قبلها بالغاية وهي ما دخل عليه تقول سرت من البصرة
الى الكوفة فالسير ينتهي بالكوفة وهي الغاية ثم هو في بعض الصور يفيد امتداد الحكم
بان لا يكون صدر الكلام ممتدا فيذكر كلمة الى لمد الصدر الى الغاية كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل فالصوم امر يقع على الامساك ساعة وهو لا يمتد الى ساعة اخرى فذكر الليل بكلمة
الى لمد الامساك الى الليل وفي بعض الصور يفيد معنى الاسقاط بان يكون الصدر متناولا
لما وراء الغاية فيذكر الغاية ليسقط الحكم عما وراء الغاية فان افاد الامتداد اي افاد الى معنى
الامتداد لا يدخل الغاية في الحكم اي حكم المغيا لعدم تناول الصدر وان افاد الاسقاط تدخل
اي الامتداد اشتريت هذا المكان الى ذلك الحائط لا يدخل الحائط في البيع لان اسم المكان
على الاقل والاكثر فيكون الغاية لمد الحكم ونظير الثاني باع بشرط الخيار الى ثلثة ايام فانه
يدخل الغاية في الحكم لان الغاية هنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا ثبت الخيار

مؤبدا او يفسد العقد فكان ذكر الغاية لاخراج ماوراها وتمثله اى بمثل الثانى لو حلف لا يكلم
فلانا الى شهر كان الشهر داخلا فى الحكم وقد افاد فايدة الاسقاط ههنا لان قوله لا يكلم يتناول
الشهر وما فوقه فيكون ذكر الشهر لاسقاط ماوراء الشهر فى هذين المثالين اشتباه
لان معنى كونه الى للغاية ان يدخل الى على آخر ما ينتهى اليه الصدر اى على ما يلاقى آخره
الانتهاء المغيا به وههنا دخل على تمام المدة فلا يكون للغاية بل يكون للتوقيت والتاخير
قوله وعلى هذا قلنا المرفق والكعب داخلان تحت حكم الغسل فى قوله تعالى الى المرفق والى
الكعبين لان كلمة الى ههنا للاسقاط فانه لولاها لاستوعب الوظيفة جميع اليد اى
على ان كلمة الى تفيد اسقاط ماوراءهما فانه لولاها اى لولا هذه الغاية لا يستوعب الوظيفة
اى وظيفة اليد من الوضوء وهى الغسل لان اليد اسم للجارحة من رؤس الاصابع الى الابط فكان
ذكر المرافق لاسقاط ماوراءهما ولقائل ان يقول دخول الغاية فيما لو حكى كان الصدر متناولا
لما وراءهما تحت المغيا والدعوى مجردة من غير برهان قوله ولهذا قلنا الركبة من العورة
لان كلمة الى فى قوله عليه السلام عورة الرجل ما تحت سرته الى الركبة يفيد فايدة الاسقاط فيدخل
الركبة فى الحكم اى لاجراء الصدر اذا كان متناولا لما وراءها يدخل الغاية تحت المغيا فتدخل
الركبة فى العورة لان ما تحت السرة يتناول لما وراء الركبة فكان ذكر الغاية لاسقاط ماوراءهما

قوله وقد تفيد كلمة الى تاخير الحكم الى الغاية اذا دخلت فى الازمنة ومعنى التاخير التاجيل
وهو ان لا يكون الشئ ثابتا فى الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد دخول الغاية
ولولا الغاية لكان ثابتا فى الحال كالبيع الى الشهر فانه يتاخر المطالبة الى مضى الشهر ولولا
الغاية لكان ثابتا فى الحال ولهذا قلنا اذا قال لامراته انت طالق الى شهر ونوى التنجيز
تطلق فى الحال ويلغو آخر الكلام لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق فى
الحال وينتهى بمضى الشهر لكن الطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد وان نوى التاخير تاخر
الوقوع الى مضى الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة بقوله انت طالق غدا والى
يستعمل فى التاخير كما يستعمل فى الحال عند زفر رح وعندنا لا يقع الطلاق فى الحال لان ذكر الشهر
ههنا لا يصلح لمد الحكم ولا لاسقاط شئ لتعذر العمل بانتهاء الغاية فصار الى ما يحتمله كلمة
الى وهو التاخير والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل عليه احترازا عن الغاء الكلام

فصل كلمة على للالزام واصله فى اللغة لافادة معنى التفوق والتعالى وهو قد يكون
حسا كما فى قولهم زيد على السطح وقد يكون معنى كما فى قولهم فلان علينا امير ولفلان علي
دين لان الدين ليعلو من يلزمه ولذا يقال ركبه دين ولهذا اى لان كلمة على للالزام
وهو التعلى معنى قلنا اذا قال لفلان على الف درهم يحمل على الدين بخلاف ما لو قال

عندى او معى او قبلى لانه لو يذكر كلمة الوجوب والالزام فلا يحمل على الدين بل على حفظ الامانة
قوله وعلى هذا قال فى السير الكبير اذا قال رئيس الحصن آمنونى على عشرة من اهل الحصن ففعلنا
فالعشرة من سواه وخيار التعيين له ولو قال امنونى وعشرة او فعشرة او ثم عشرة فكذلك
لخيار التعيين للامن اى على ان كلمة على لافادة التفوق والتعلى قلنا اذا قال رئيس الحصن
اى رئيسهم واميرهم آمنونى على عشرة من اهل الحصن ففعلنا اى اعطينا الامان فكان العشرة
سوى رئيس الحصن امين مع رئيس الحصن وخيار التعيين العشرة اليه لانه طلب الامان لنفسه
على عشرة بكلمة على فيكون متعليا عليهم ولا بد التعيين حتى لو قال امنونى وعشرة او فعشرة
او ثم عشرة ففعلنا لخيار التعيين للامن اى لمن اعطى الامان لانه عطف اما ثم على
امان نفسه من غير ان يشترط لنفسه تعليا عليهم فى امانهم فلا يكون اليه الخيار قوله
وقد يكون على فى المعاوضات المحضة بمعنى الباء مجازا حتى لو قال بعتك هذا العبد على الف يكون
بمعنى الباء مجازا القيام دلالة المعاوضة لان ذكر الاثمان فى البيوع انما يكون للعوض عن المبيع
وجه المناسبة لان اللزوم يناسب الالصاق لان الشئ اذا لزم كان ملصقا فان قلت امكن العمل
ههنا بحقيقة على لان الثمن فى البيع مما يستولى عليها المشترى ويتعلى عليه بجعله تحت
تصرفه ويده عليه قلنا انما يستولى عليه اذا تحقق المعاوضة بالاولى وذلك انما يتاتى اذا جعل

الالف عوض عن المبيع فلا بد ان يجعل على بمعنى الباء ليفيد التعويض
قوله وقد يكون على بمعنى الشرط اذا تعذر الحقيقة وهى اللزوم
لان اللزوم متحقق بين الشرط والجزاء فناسب ان يجعل بمعناه
قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا فان معناه بشرط ان لا يشركن بالله
تقول بايعت على كذا فلا شك انه يؤدى معنى الشرط ولهذا اى ولاجل ان على جاء بمعنى
الشرط قال ابو حنيفة رح اذا قالت لزوجها طلقنى ثلثا على الف وطلقها واحدة لا يجب الالف
لان الكلمة على يفيد معنى الشرط فيكون الثلث شرطا للزوم المال وقال ابو يوسف ومحمد رح
يجب ثلث الالف كما لو قال طلقنى ثلثا بالالف لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المراة فالمال
عوضا عن الطلاق فيحمل على معنى الباء وقال ابو ح انه ليس بين الطلاق وبين المال مقابلة ليفيد معاوضة
بل بينهما معاقبة لان الطلاق يجب اولا ثم يجب المال ثم يقع الطلاق وهذا معنى الشرط والجزاء
لا معنى المعاوضة لان العوض يجب مقابلا للمعوض معا بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة فيحمل على
الشرط فيكون الثلث شرطا للزوم المال فاذا طلقها واحدة لم يوجد الشرط ولم يلزم المال وفيه اشتباه
وهو ان كلمة على دخلت على المال لا على الطلاق فيكون المال شرطا لوقوع الثلث لا ان يكون

وانما يتعين بالمقام **فصل** كلمة في للظرف يعني ما دخلت عليه كلمة في ظرف ووعاء لما فيها كقولك زيد في الدار والدراهم في الكيس والخروج في يوم كذا واما قولهم زيد تقلب في العلم وانا في حاجتك فعلى معنى ان العلم محل النظر وتامله وعلى معنى انه لما جعل الحاجة لنفسه صار كانها قد اشتمل عليه لغلبتها على قلبه ووهمه قوله وباعتبار هذا الاصل وهو ان كلمة في للظرف قال اصحابنا اذا قال غصبت ثوبا في منديل او تمرا في قوصرة لزماه جميعا اي الثوب مع المنديل والتمر مع القوصرة لان معناه غصبت مظروفا في ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصبهما كليهما القوصرة وعاء التمر قوله ثم كلمة في يستعمل في الزمان والمكان والفعل اما اذا استعمل في الزمان بان يقول انت طالق في غد فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يستوي في ذلك حذفها واظهارها حتى لو قال انت طالق غدا كان بمنزلة قوله انت طالق في غد فيقع الطلاق كما طلع الفجر في الصورتين جميعا وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انها ان حذفت يقع الطلاق كما طلع الفجر فاذا ظهرت كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد على سبيل الابهام فلولا وجود النية يقع باول الجزء لعدم المزاحم ولو نوى آخر النهار صحت نيته ومثال ذلك في قول الرجل ان صمت الشهر فانت كذا يقع ذلك على الامساك ساعة في الشهر وانما استوى عندهما لان قوله غدا حذف عنه حرف الجر اختصارا فكان كالمصرح به في الحكم والفرق لابي حنيفة رحمه الله ان كلمة في

اذا حذفت اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعاب الغد ان امكن لانه شابه المفعول به من حيث انه صار معمول الفعل بطريق وقوعه عليه فيكون الطلاق مضافا الى جميع الغد فيكون جميع الغد موقعا للطلاق وهو يقتضي استيعاب الغد فلا بد من ان يقع في اول الغد ليستوعب الطلاق جميع الغد فاذا نوى آخر النهار فقد نوى غير موجب الكلام مما فيه تخفيف عليه فلا يصدق قضاء للتهمة ويصدق ديانة لانه محتمل كلامه وان ظهرت كلمة في تحقق ما دخلت عليه الظرفية وظرف الطلاق انما يكون جزء من الغد وذلك لا يقتضي الاستيعاب وكان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد مبهم فاذا نوى فقد عين احد محتملات كلامه من غير تغيير لموجبه ولو لم ينو يقع باول الجزء لانه داخل تحت مطلق الجزء فاول الجزء موجود لا مزاحم له لانه موجود وغيره معدوم فلا يزاحم قوله واما في المكان فمثل قوله انت طالق في الدار او في مكة يكون ذلك طلاقا على الاطلاق في جميع الاماكن اي الطلاق اذا اضيف الى المكان يقع الطلاق في الحال لان المكان لا يصلح ظرف الطلاق اذ الظرف للشيء بمنزلة الوصف له وما كان وصفا للشيء لا بد ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح ظرفا مخصصا للطلاق بحال لانه اذا وقع في مكان وقع في الاماكن كلها لوجودها في الحال بخلاف الزمان فانه اذا وقع الطلاق في زمان لا يقع في الازمنة كلها لعدم وجودها كلها في الحال قوله وباعتبار معنى الظرفية قلنا اذا حلف على فعل واضافه الى الزمان او مكان

فان كان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط كون الفاعل في ذلك الزمان او المكان وان كان الفعل يتعدى الى محل يشترط كون المحل في ذلك الزمان او في المكان لان الفعل انما يتحقق باثره واثره في المحل فان محمدا قال في الجامع الكبير اذا قال ان شتمتك في المسجد فكذا اشترط كون المضروب في المسجد شتمه وهو في المسجد والمشتوم خارج المسجد يحنث ولو كان الشاتم خارج المسجد والمشتوم في المسجد لا يحنث ولو قال ان ضربتك او شججتك في المسجد فكذا اشترط كون المضروب في المسجد ولا يشترط كون الضارب فيه ولو قال ان قتلتك في يوم الخميس فكذا فجرحه قبل يوم الخميس ومات يوم الخميس يحنث لان الافعال يعرف لظهور آثارها في محلها حتى تختلف اساميها باختلاف آثارها فان من ارسل خشبة من الاعلى على غيره فان اثره في ايلام يسمى ضربا وان اثره في الجرح يسمى جرحا وان اثره في زهاق الروح يسمى قتلا ولما اختلف الفعل باختلاف الاثر علمنا ان اسم الفعل باعتبار ما يثبت المفعول به فيراعى المكان في حقه وبهذا خرج الجواب عما قيل ان هذه الافعال يتم بالفاعل والمفعول فيجب ان يراعى المكان في حقهما لان اسم الفعل انما يثبت لمعنى اختص بالمفعول لما ذكرنا ولو جرح يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا يحنث لان الفعل انما يصير قتلا عند زهوق الروح الا ترى انه قبل زهوق الروح يسمى جرحا وبعد زهوق الروح يسمى قتلا فيراعى زمان زهوق الروح ولم يوجد زهوق الروح في يوم الخميس فلم يوجد شرط

الحنث وهو القتل فيه فان قيل لو كان ضربه يوم الاربعاء ثم حلف يوم الخميس وقال ان قتلتك فعبدي حر فمات المضروب يوم الجمعة لا يحنث وان وجد زهوق الروح في الجمعة قلت لان الايمان انما شرعت للامتناع عن الفعل في المستقبل وليس في وسع الحالف الامتناع عن وقوع الفعل المحلوف عليه قبل عقد اليمين فلا يكون الفعل السابق على الحلف داخلا في اليمين قوله ولو دخلت كلمة في الفعل يفيد معنى الشرط قال محمد رحمه الله اذا قال انت طالق في دخولك الدار فهو بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار ولو قال انت طالق في حيضك اذا كانت هي في الحيض وقع الطلاق في الحال والا يتعلق الطلاق بالحيض وفي الجامع الكبير اذا قال انت طالق في مجيء الغد لم تطلق حتى تطلع الفجر ولو قال في مضي يوم اذا كان ذلك في الليل وقع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط وان كان ذلك في يوم لا تطلق حتى تجيء من الغد تلك الساعة لان الفعل كالدخول والخروج لا يصلح ظرفا للطلاق بمعنى ان يكون ساعة له لانه عرض لا يبقى زمانين والظرف محلا للمظروف وما لا يبقى زمانين لا يكون محل الشيء فاذا تعذرت الحقيقة وهي ظرفية حمل على الشرط مجازا لما ان بين الظرف والمظروف مقارنة كما بين الشرط والمشروط وكذلك الحيض فعل المرأة يقال حاضت المرأة وكذا المجيء فعل وهذا انما يوجب بعد طلوع الفجر بعد هذا التعليق واما في مضي

اليوم فانما يوجد ببعض اليوم بمضي ساعات اليوم ومضي اليوم انما تكون عند غروب الشمس انه كان اي
هذا الكلام في الليل وعند مجي تلك الساعات اي ساعة التي وجد الكلام فيها
ان كان الكلام في اليوم قوله وفي الزيادات ولو قال انت طالق في مشية الله تعالى او في ارادة
الله تعالى كان ذلك بمعنى الشرط حتى لا تطلق لانه لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى كان
ذلك ابطالا لا ايجابا اي ابطالا لقوله انت طالق فكذا ما كان بمعناه فان قلت قوله انت طالق
في علم الله يقع به الطلاق في الحال مع ان العلم مثل الارادة في كونهما لا يصلحان ظرفا وانما فعلان
قيل لان العلم يستعمل بمعنى المعلوم يقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك ويقال علم ابي حنيفة
اي معلومه واذا كان بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على
خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق لا محالة واذا كان كذلك يكون واقعا في الحال
لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفا للطلاق وانما يكون الطلاق في معلوم الله تعالى اذا كان الكلام
واقعا لانه لو لم يكن واقعا لكان عدمه واقعا بخلاف المشية لان مشية الله تعالى ليست بمتحقق
حتما وتحقيقه ان الله تعالى يوصف بالمشية وبضدها ولا يوصف بضد العلم فكان العلم متحققا
لا محالة والمشية لا يلزم ان يكون موجودة حتما كذا قالوا لكن في هذا الفرق اشكال وهو ان
حقيقة العلم هو الفعل واستعماله في معنى المعلوم في بعض المواقع لا يستمر دليلا على ترك الحقيقة

في غيرها وقولهم انما يكون الطلاق في معلومه تعالى اذا كان واقعا لا نسلم ان وقوع الطلاق في
معلوم الله تعالى لعدمه ووجوده على انه انما يكون مراد الله اذا كان موجودا واورد عليه النقض
انه اذا قال انت طالق في قدرة الله تعالى وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور ويقولون انظر الى التعظيم
الشيء هذا قدرة الله تعالى واجيب عنه لانه على حذف المضاف بان المراد اثر قدرة الله تعالى
لانه قد يقام المضاف اليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق في العلم اذ العلم من المؤثرات
بخلاف العلم وفيه اشكال لان كونه مقدور الله تعالى او اثر قدرته لا ينافي القديم

فصل حرف الباء للالصاق في وضع اللغة ولهذا صحب الاثمان نحو مررت بزيد اي الصقت
مروري بزيد وانما تعرض بوضع اللغة لاثبات اصل معنى الباء وذلك لشدة نزاع الخصوم
في هذه الكلمة ولهذا اختلفت المذاهب في مسئلة المسح ثم اينما انها للالصاق باستعمال الشائع
الكثير وهو دخولها في الاثمان فانها لا يحتمل فيها غير معنى الالصاق وزاد لهذا المعنى بيانا
وتوضيحا بقوله وتحقيق هذا ان المبيع اصل في البيع والثمن شرط فيه اي التحقيق ان الباء
للالصاق ان المبيع اصل في البيع والثمن شرطا تابع له ولهذا المعنى قلنا هلاك المبيع قبل القبض
يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن اي لان المبيع اصل والثمن شرط هلاك المبيع قبل
قبض المبيع يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن لان زوال التبع لا يوجب زوال المتبوع

فان قلت زوال الشرط ايضا يوجب زوال المشروط كزوال الطهارة يوجب عدم جواز الصلوة بقاء
وابتداء فينبغي ان لا يبقى البيع بهلاك الثمن قلت هذا السؤال لا مناسبة له بهذا المقام فانه فيما
اشير اليه قوله واذا ثبت هذا اي ان المبيع اصل والثمن شرط تابع له فنقول الاصل ان يكون التبع ملصقا
بالاصل لا ان يكون الاصل ملصقا بالتبع فاذا دخلت حرف الباء في البدل في باب البيع دل ذلك على انه
تبع ملصق بالاصل فلا يكون مبيعا فيكون الثمن ولقائل ان يقول لما كان الملصق تبعا والملصق به
اصلا كان الثمن اصلا لان الباء يدخل على ما ذكرنا على الثمن وهو الملصق به الا ترى ان قولك مررت
بزيد معناه الصقت مروري بزيد وذكر في غيره من نسخ الاصول ان ما دخل عليه الباء فهو
الملصق به والطرف الآخر هو الملصق في قولك كتبت بالقلم معناه الصقت الكتابة بالقلم
والجواب عنه انه لما كان المقصود ايصال الفعل الى الاسم دون عكسه اذ المقصود
من قولك كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها
الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون عكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة
الآلة للشيء ولهذا صحبت الباء الثمن لان الثمن ليس بمقصود في البيع بمنزلة الآلة للشيء قوله وجعل
هذا قلنا اذا قال بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة ووصفها يكون الكر ثمنا فيجوز
الاستبدال به قبل القبض ولو قال بعت منك كرا من الحنطة ووصفها بهذا العبد يكون

الكر مبيعا ويكون العقد سلما لا يصح الا مؤجلا قال علماؤنا رح اذا قال العبد ان اخبرتني
بقدوم فلان فانت حر فذلك على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقا بالقدوم ولو اخبره كاذبا
لا يعتق ولو قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فانت حر فذلك على مطلق الخبر فلو اخبره كاذبا
عتق اي على ان كل ما دخل عليه الباء يكون ثمنا قلنا فيما كان البدلان في البيع غير نقدين وكلاهما
يصلح مبيعا وثمنا كل طرف دخل الباء عليه فهو ثمن والطرف الآخر هو المبيع فاذا دخل الباء
في الكر في قوله بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون الكر ثمنا ويجوز الاستبدال بالكر قبل
القبض لانه ثمن والاستبدال بالاثمان قبل القبض يجوز يعني ان اشترى البائع بالثمن الذي
في يد المشتري شيئا آخر يجوز هذا البيع اي البيع الثاني كالاول فاذا دخلت الباء في العبد بان
قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما لان الكر
غير متعين فيكون دينا ثابتا في الذمة والمبيع اذا كان دينا لا يكون البيع الا سلما ولهذا يعتبر
فيه سائر الشرائط من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال بالكر قبل القبض
قوله فذلك على الخبر الصادق لان حرف الباء للالصاق فيقتضي خبرا ملصقا بالقدوم والصاق الخبر
بالقدوم لا يتصور قبل وجوده بخلاف ما لو قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فان معناه مجرد الاخبار
بالقدوم وهو التكلم بانه قدم على الاطلاق صادقا كان او كاذبا وليس فيه حرف الباء ليقتضي الصاق

الخبر بالقدوم فان قلت يشكل هذا الفرق بقول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني تعذبك فكذا
فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد مع ان محبتها لم يتحقق بقلبها قلت ان
جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في قلبها فلم يلتفت اليه فالقدوم فامر
محسوس فاعتبر الاصابة واورد ايضا قوله ان اعلمتني بقدومه فكذا وقوله ان اعلمتني
انه قدم انه يختص بصدق في الصورتين مع ان الباطل لا اصل قلت بان الاعلام ما يفيد العلم والباطل
لا يسمى علما الاخبار بالباطل علما ويرد عليه الاخبار الاعلام قال الله تعالى وكيف تصبر على ما لم
تحط به خبرا اى علما الا يرى ان الخبير من اسماء الله تعالى بمعنى العليم بالاسرار قلت الحقيقة
ثم ذكرت لكن الخبر قد استعمل في العرف فيما لا يصلح دليلا على المعرفة فصار مطلقا على الحق والكذب
الا يرى انه يقال هذا خبر كذب وزور ولا يقال ذلك في العلم فافترقا كذا قالوا قوله ولو قال
لامرأته ان خرجت من هذه الدار الا باذني كذا تحتاج الى الاذن في كل مرة اذ المستثناة خروج ملصق
بالاذن فلو خرجت في المرة الثانية بدون الاذن طلقت ولو قال ان خرجت من الدار الا
ان اذن لك فذلك على الاذن مرة حتى لو خرجت مرة اخرى بدون الاذن لا تطلق وفي الزيادات
اذا قال انت كذا بمشيئة الله او في ارادة الله تعالى او بحكمه لا تطلق والفرق هو ان حرف الباء يقتضي
ان يكون المستثنى الخروج الملصق بالاذن فكل خروج غير ملصق بالاذن يكون داخلا تحت قوله ان خرجت

وهو عام لانه يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم كل خروج الا خروجا ملصقا
قوله الا ان اذن لك لانه غير مقرون بحرف الالصاق فلا يقتضي متعلقه بمحذوف كخروج المقدمة في قوله باذني
فكان ان اذن لك مستثنى مخفي منقطعا عن الاول لانه خلاف جنس الاول وكلمة الا في المنقطع غير مجرات
على ظاهرها فهي بمعنى حتى ولكن لما نقرر في المستثنى المنقطع مثل قوله الا ان تغمضوا فيه الا ان تقطع قلوبهم
فان قلت انه ينتقض بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان تكرار الاذن كان شرطا في كل
مرة قلت حقيقة هذا الكلام هو ما ذكر الا ان الحقيقة تركت في النص بدلالة قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي
وذلك بتقدير حرف الجر مع ان اذن قوله بمشيئة الله تعالى لا يتحقق بدون وجود المشيئة فصار كانه قال ان شاء الله تعالى
وقد سبق امره **فصل** في وجوه البيان البيان على سبعة انواع بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير
وبيان ضرورة وبيان حال وبيان عطف وبيان تبديل اى طرق البيان اعلم ان ما ذكر من اول الكتب
الى ههنا من مبحث الخاص والعام الى آخر الاقسام ومن مبحث الامر والنهي ومن مبحث حروف المعاني كله من مباحث
كتاب الله تعالى ووجوه البيان ايضا من مباحثه والبيان لغة الاظهار وقد يستعمل في الظهور وهو قد يكون بالفعل
وقد يكون بالقول ثم كونه على سبعة انواع بالاستقراء على التقريب والا فالتقسيم لا يأبى الزيادة بيان تقرير
اى بيان هو تقرير وكذا بيان التغيير وبيان التفسير وبيان التبديل من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة
على تأويل اضافة العام الى الخاص واما بيان ضرورة وبيان حال وبيان عطف فاما بمعنى اللام واما بمعنى من لان

بيان الحاصل من هذه الاشياء قوله اما الاول فهو ان يكون معنى اللفظ ظاهرا لكنه يحتمل غيره فيبين المراد
بما هو الظاهر فيتقرر حكم الظاهر ببيانه اى بيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص
وتوضيحه ان كل حقيقة واقع على معناه الحقيقي وكل عام جار على عمومه عند الاطلاق لكن كل واحد منهما يحتمل
مع ذلك تأويل المجاز والخصوص احتمالا بعيدا بحيث يكون المراد منهما معنى الحقيقي والعموم الشامل و
مع ذلك ان يراد به المجاز والخصوص فاذا اكد الحقيقي بما يقطع احتمال المجاز والعام بما يقطع احتمال الخصوص
كان بيان هو تقرير ان المراد هو الظاهر اى الحقيقي في الحقيقة والشمول في العام مثال الاول قوله تعالى
ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران الحقيقي يكون بالجناح ولكن يحتمل ان يراد به الطيران حكما
كما قال المرء يطير بهمته فلو رفع هذا الاحتمال اكده بقوله تعالى يطير بجناحيه ومثال العام قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالملائكة جمع عام واحتمل الخصوص بان يراد بعضهم فقطع هذا الاحتمال
بقوله كلهم اجمعون قوله ومثاله اذا قال لفلان علي قفيز حنطة بقفيز البلد والف من نقد البلد فانه
يكون بيان تقرير لان المطلق كان محمولا على نقد البلد مع احتمال ارادة الغير فاذا بين ذلك فقد
قرر حكم الظاهر ببيانه وكذا لو قال لفلان عندي الف وديعة فان كلمة عندي كانا باطلاقها تفيد الامانة
مع احتمال ارادة الغير فاذا قال وديعة فقد قرر حكم الظاهر ببيانه اى في احكام الشرعية لان المطلق
القفيز ومطلق الالف كان محمولا على قفيز البلد ونقد البلد لان المطلق ينصرف الى المتعارف

قفيز البلد ونقد البلد فهذا حقيقة اللغة العرفية لكنه مع ذلك يحتمل ارادة الغير بان يراد
قفيز بلد آخر او نقده فاذا بين ذلك بقوله قفيز البلد او بقوله نقد البلد كان بيان تقرير
على ظاهر مراده وكذا المثال الثاني لان كلمة عندي للحضرة يفيد الحفظ والامانة فبقوله وديعة قرر
ذلك **فصل** في بيان التفسير فاما بيان التفسير فهو ما اذا كان اللفظ غير مكشوف المراد
مجملا فكشف ببيانه مثاله اذا قال لفلان علي شيء ثم فسر الشيء بثوب او قال عشرة ونيف ثم فسر النيف
او قال دراهم وفسرها بعشرة مثلا وحكم هذين النوعين من البيان ان يصح موصولا ومفصولا
اى بيان التقرير وبيان التفسير انه يصح موصولا ومفصولا بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم
للتراخي والمراد بيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف الى الكل فيجوز بيانه
منفصلا وقال بعض المتقدمين لا يصح بيان المجمل مفصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون البيان
فلو جاز تأخير البيان لادى الى التكليف بما ليس في وسعه وهو مردود قلت انما يلزم العمل بعد البيان
فاما قبل البيان فيجب اعتقاد حقية المراد وعلى هذا مسائل اصحابنا اذا اقر انه لفلان على شيء ثم
بينه متصلا او منفصلا قبل قوله وكذا لو قال لامرأته انت بائن يجوز له ان يبين متصلا او منفصلا
فصل في بيان التغيير واما بيان التغيير فهو ان يتغير ببيانه معنى كلامه ونظيره التعليق والاستثناء
قوله ان يتغير ببيانه معنى كلامه وذلك ان يصرف اللفظ عن ظاهر معناه هو موجبه الحقيقي

المتكلمين

الى بعض محتملاته البعيدة كالمجاز في الحقيقة والخصوص في العام وانما سمي بيان التغيير لانه من
حيث انه بين المراد الذي يحتمله اللفظ كان بيانا ومن حيث انه يصرف اللفظ من موجب الظاهر
كان تغير الموجبه ونظيره اي نظير بيان التغيير التعليق بالشرط مثل قوله انت حر ان دخلت
الدار فان قوله انت حر ان دخلت الدار فان قوله انت حر مقتضاه نزول العتق في الحال
لان الايجاب علة لثبوت موجبه والمعلول لا يتخلف عن علته ولو بزمان قليل فاذا ذكر الشرط لا يعتق
في الحال وتاخر موجبه الى زمان وجود الشرط فكان تغير الموجبه بطريق البيان وكذ
الاستثناء فان قوله لفلان علي الف موجبه وجوب الالف بتمامه وبقوله الا مائة تغير معناه من
التمام الى البعض قوله وقد اختلف الفقهاء في الفصلين قال اصحابنا ان المعلق بالشرط سبب عند
وجود الشرط لا قبله وقال الشافعي رح التعليق سبب في الحال الا ان عدم الشرط مانع من الحكم
وفائدة الخلاف يظهر فيما اذا قال الرجل لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان
ملكتك فانت حر يكون التعليق باطلا عنده لان حكم التعليق انعقاد صدر الكلام علة و
هنا لم ينعقد علة عنده لعدم اضافته الى المحل فبطل حكم التعليق فلا يصح التعليق وعندنا
كان التعليق صحيحا حتى لو تزوجها يقع الطلاق لان كلامه انما ينعقد علة عند وجود الشرط والملك
ثابت عند الشرط فيصح اي في التعليق والاستثناء اما في التعليق فقد قالوا المعلق بالشرط

والعتاق

معدوم قبل وجود الشرط كالطلاق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق معدوم قبل دخول الدار
وهذا بالاتفاق لكنهم اختلفوا في ان عدمه هو العدم الاصلي الذي كان قبل وجود التعليق واستمر
الى زمان وجود الشرط كما هو مذهبنا وان عدمه ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط
كما هو مذهب الشافعي رح وهذا الاختلاف بناء على اختلاف آخر وهو ان المعلق بالشرط اي الايجاب
وهو قوله انت حر عنده سبب في الحال اي موجب لوقوع العتق لانه لولا الشرط لوقع العتق الا
ان التعليق منع وجود الحكم وتاخره الى زمان وجود الشرط وكان عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط
وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لموجبه موجبا للحكم لان التعليق يمنع عن انعقاد الايجاب
فكان قوله انت حر غير موجود قبل وجود الشرط وانما يصير سببا عند وجود الشرط فكان عدم الحكم
بناء على عدم الاصلي الذي كان قبل التعليق لا بناء على عدم الشرط لانه لما كان الشرط داخلا في الايجاب
كان اثره في منع العلة من الانعقاد مع غير تعرض للحكم وهذا لان انعقاده انما يكون باعتبار
صدوره من اهله في محله فاذا لم يصل الى محله لا يصير سببا كما اذا اضيف الى غير محله بان كان
بهيمة او ميتة والشافعي اعتبر دخوله في الحكم دون السبب فجعل السبب موجبا للحكم لان التعليق
بالشرط مانع لثبوته فكان عدمه مؤثرا اذا علمه قوله ولهذا المعنى قلنا شرط صحة التعليق
ان يقع في صورة عدم الملك ان يكون مضافا الى الملك او سبب الملك حتى لو قال لاجنبية ان دخلت

سبباً م

الدار فانت طالق ثم تزوجها فوجد الشرط لا يقع الطلاق في هذه المسئلة فرعت بعد هذه الاصل المختلف
وهو ان المعلق لما كان سببا في الحال عنده لابد لانعقاده من المحل فاذا علق الطلاق في حق الاجنبية
بالشرط والعتق في عبد الغير كان التعليق باطلا سواء علق بالشرط الملك او لغيره لانتفاء
المحل وعندنا لما لم يكن المعلق سببا قبل وجود الشرط لم يكن المحل شرطا لصحة التعليق لكنه لما كان
بعرضة ان يصير سببا عند وجود الشرط شرطنا ان يكون التعليق بالملك مثل ان قال لعبد غيره
ان ملكتك فانت حر او سبب الملك كالهبة والتزويج بان قال لامة الغير ان اشتريتك فانت
حرة او لاجنبية ان نكحتك فانت طالق وانما شرطنا ذلك ليوجد المحل عند صيرورته سببا فيصح
كونه سببا قوله وكذلك طول الحرة يمنع جواز النكاح الامة عنده لان الكتاب علق نكاح الامة
بعدم طول فعند وجود الطول كان شرطه عدما وعدم الشرط مانع من الحكم فلا يجوز نكاح الامة
عنده وكذلك قال لا نفقة للمبتوتة الا اذا كانت حاملا لان الكتاب علق الانفاق بالحمل لقوله تعالى
وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فعند عدم الحمل كان الشرط عدما وعدم الشرط مانع
من الحكم عنده وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم جاز ان يثبت الحكم بدليله فيجوز نكاح
الامة ويجب الانفاق بالعمومات اي مثل ما يتفرع المسئلة السابقة على الاصل المختلف يتفرع عليه
مسئلة طول الحرة اي القدرة على نكاح الحرة يمنع جواز نكاح الامة لعدم الشرط حيث قال الله تعالى

ومن لم يستطع

ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي من لم يقدر منكم
على نكاح الحراير فلينكح من الاماء وكذلك قال الشافعي رح لا نفقة للمبتوتة اي المطلقة طلاقا باينا والبت هو
القطع وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم كان عدم الحكم قبل الشرط بالعدم الاصلي فلم يكن هذا النص اي
نص التعليق نافيا لجواز النكاح الامة بدون الشرط غايته انه لا يثبت هذا الحكم بهذا النص فجاز ان يثبت بدليل
الآخر من النقل وغيره فيجوز نكاح الامة ويجب الانفاق بالعمومات في المسلمين اما في نكاح الامة فقوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء واما في الانفاق فقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن بالمعروف وقوله تعالى فانفقوا عليهن فان قيل عليه كيف يطلق العمل بالعمومات وحمل المطلق على المقيد
بالشرط واجب قلت لا نسلم ان هذا مطلق وذلك مقيد فارجع الى الاصطلاح ثم يرد على هذا الاصل وهو
ان المعلق بالشرط ليس سببا في الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط اعتراضات الاول ان البيع بشرط الخيار
سبب في الحال ولهذا يثبت الملك في المبيع اذا ازال الخيار من وقت البيع مع ان الشرط دخل على ايجاب البيع
والثاني ان الايجاب المعلق لو كان كالانشاء عند وجود الشرط لشرطت الاهلية زمان وجود الشرط فلم يشترط
بدليل ان العاقل اذا علق طلاق الزوجة وعتق عبده بدخول الدار ثم وجد الشرط وهو مجنون انه يقع
الطلاق والعتاق مع عدم الاهلية والثالث اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت
امرأتي فانت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط لزم ان يعتق

اي نحن نقول ان عدم الحكم ليس معلولا لعدم العلة اي لا يكون وجود الحكم معلولا لوجود العلة بل يكون عدم الحكم

العبد والجواب عن الاول ان البيع لا يحتمل الخطر لانه تمليك وتعليق التمليك بالشرط والاخطار في معنى
القمار انه حرام الا انه جوز الشرط الخيار بخلاف القياس ضرورة دفع الغبن خصوصا في حق من لا بصيرة له
في المعاملات كتجويز اكل الميتة حالة المخمصة وما ثبت بضرورة يتقدر بقدرها والضرورة تندفع بدخول
الشرط على الحكم دون السبب وكان السبب منعقدا في الحال وبتأخر حكمه وبه يحصل المقصود وهو النظر في
المبيع الى مدة الخيار ولو كان داخلا على السبب لتعلق الحكم والسبب معا وهو وراء الضرورة فلا
يصار اليه بلا ضرورة وعن الثاني وانما شرطت الاهلية للايجاب ليصير الايجاب كلاما لانه
لا كلام بدون القصد والاختيار والمجنون يخرج به لان كلام المجنون بمنزلة اصوات الطيور والحيوانات
وهذا الايجاب حين صدر كان كلاما لوجود الاهلية الا انه توقف كونه سببا على وجود الشرط ولا يتوقف
ذلك على وجود الشرط وايضا ان الاعتاق انما يثبت ههنا شرعا من غير قصد عند ثبوته والاهلية
انما تشترط للاعتاق القصدي الا ترى ان الصبي والمجنون اذا ملكت قريبه يعتق عليه لكونه ثابتا من غير
قصد منه وعن الثالث بانه عرف بدلالة الحال ان غرض الحالف من قوله ان طلقت فكذا منع نفسه عن التطليق
وذلك فيما يقدر على الامتناع ونزول المعلق سابقا مما لا يقدر على الامتناع عنه فلا يكون هذا داخلا
تحت اليمين كما لو جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدي حر ثم مات المجروح من جرح لا يعتق العبد وان مات
الجرح قتلا بعد اليمين قوله ومن تفريع هذا النوع ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة فانه بمنزلة تعليق

الحكم بذلك الوصف عنده اي من تفاريع التعليق بالشرط ترتب الحكم على اسم موصوف وانما كان
من توابعه لان الوصف بمعنى الشرط لتعليق الحكم به كما بالشرط حتى لا يستقل الحكم بدونه فالاتصاف به لازم لكونه وليه فانه بمنزلة
قوله ان ركبت فاذا كان بمعنى الشرط كان الاختلاف في التعليق اختلافا في الوصف وعلى هذا قال لا يجوز
نكاح الامة الكتابية لان النص رتب الحكم على امة مؤمنة بقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فيقيد
بالمؤمنة فيمتنع الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية اي على ان الوصف كشرط قال الشافعي ان عدم
الوصف يوجب عدم الحكم كوصف الايمان في الاماء يوجب انتفاءه انتفاء جواز النكاح لقوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
وعندنا عدم الايمان لا يوجب بطلان النكاح كما ان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط فقلنا ثبت
بهذا النص جواز نكاح الامة المؤمنة واما نكاح الفتيات الكافرة فلا يتعرض له بالنفي والاثبات فيثبت
جواز النكاح بالعمومات الواردة في جواز النكاح النساء ويرد على هذا الاصل مسئلتان اعتراضا
الاولى انه قال اصحابنا في امة ولدت بثلثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى نسب الاكبر ان نسب
من بعده لا يثبت فجعل تخصيص بوصف الاكبر نفيا للنسب عن بعده ولو لم يخصص بصفة الاكبر
ثبت نسبهما لانهما ام ولد له والثاني انه اذا قال شهود الميراث لا نعلم له وارثا في ارض كذا قال
ابو يوسف ومحمد لا يقبل هذه الشهادة ويجعل النفي في مكان اثبات في غيره والجواب عن الاول

ان التزام النسب ودعوته عند ظهوره دليل فرض شرعا والتخصيص بوصف الاكبر سكوت عن الاخرين
فلو كان نسبهما ثابتا لما سكت عنهما فكان نفيهما ثابتا بالسكوت في موضع الحاجة الى البيان لا بتخصيص
بوصف الاكبرية الا ترى انه لو اشار الى الاكبر وسماه باسمه فقال هذا ولدي او فلان ولدي
لم يثبت نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالتعيين او باسم العلم لا يوجب النفي عن غير ما ذكر
والمسمى باتفاق بين العلماء وعن الثاني فلان الشهود زادوا ما لا حاجة اليه وهو ذكر المكان وذلك
يورث تهمة وتهمة بالشهادة ترد الشهادة قوله ومن صور بيان التغيير الاستثناء ذهب اصحابنا
الى ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا اي بعد الاستثناء كانه لم يتكلم الا بما بقي وعند الشافعي
صدر الكلام ينعقد علة لوجوب الكل الا ان استثناء البعض يمنعه عن العمل بالبعض بمنزلة
عدم الشرط في باب التعليق فان المعلق سبب في الحال الا ان الشرط يمنعه عن العمل به وثبوت الحكم
ويظهر الاختلاف في الحنث في قوله لفلان علي الف الا مائة فانه صار عندنا تقديره لفلان علي
تسعمائة كانه لم يتكلم في حق لزوم الالف المائة وعنده تقديره لفلان علي الف الا مائة فانها
ليست علي فالصدر يوجب الالف بتمامه وقوله الا مائة يعارض في المائة فبالمعارضة يسقط
المائة قوله ومثال هذا في قوله عليه الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فعند الشافعي
صدر الكلام انعقد علة لحرمة بيع الطعام بالطعام على الاطلاق اي القليل والكثير وخرج

عن هذه الجملة صورة المساواة بالاستثناء فبقي الباقي تحت حكم الصدر ونتيجة هذا حرمة بيع
الحفنة من الطعام بحفنتين منه وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت نص لان المراد بالنص التقييد
بصورة بيع يتمكن العبد من اثبات التساوي والتفاضل فيه كيلا يؤدي النهي العام فيما لا يدخل
تحت المعيار المسوي كان خارجا عن قضية الحديث فان معناه لا تبيعوا الطعام بكل حال الا في حالة
المساواة فاذا تساويا وفي البدلان فبيعوا فاذا خرج صورة المساواة بقي الباقي اي غير صورة المساواة قليلا كان
او كثيرا تحت الصدر اي تحت حكم النهي ويتفرع على هذا حرمة بيع الحفنة بالحفنتين لعدم المساواة
وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص وهذا لان المنهي نوله المساواة في بيع الكثير بالكثير
لا في بيع المطلق لان النهي انما يتحقق فيما يقدر العبد على اتيانه كيلا يؤدي الى النهي العاجز وهو قبيح
فيكون المراد اي بيع المنهي بتقييد بصورة بيع يتمكن العبد من اثبات التساوي والتفاضل فيه وهو
بيع الكثير لان المسوي هو الكيل بالاجماع فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتمكن العبد فيه من اتيان التساوي
وتركه فلا يكون داخلا تحت النهي ولقائل ان يقول ان التساوي في القليل يمكن بان ينا صغيرا يمكن
التسوية بالحفنة واما التفاوت فلا معتبر به شرعا لانه ليس في وسعه الاحتراز عنه واما
لانه ممن في الكثير ايضا الا ترى ان الكيل لا يستوي في عدد الحبات ولا في الوزن فلا بد من حصول
التفاوت وان كان يسيرا قوله ومن صور بيان التغيير ما اذا قال لفلان علي الف وديعة فقوله علي

بقيد الوجوب وهو بقوله وديعة غيّره الى الحفظ وقد تحقق ان بيان التغيير صرف الكلام من
موجبه الظاهري كالحقيقة الى بعض محتملاته كالمجاز فاذا قال لفلان علي الف وديعة فقوله علي
الف حقيقة الاقرار بالدين لان كلمة علي تفيد الوجوب اي وجوب الالف وهو الدين الا انه يحتمل الوديعة
مجازا بطريق حذف المضاف اي علي حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولهم جرى
النهر وسال الميزاب لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة بيان تغيير قوله وكذا لو قال اعطيتني
الف او اسلفتني الف فلم اقبضها من جملة بيان التغيير فان الاعطاء لا يتم الا بالقبض فكان حقيقة التسليم
والسلف اخذ عاجل باجل فكان الاقرار بهما اقرارا بالقبض حقيقة الا انه يحتمل ان يراد بهما مجرد العقد مجازا وكان
قوله لم اقبضها بيان التغيير قوله وكذلك اي ومن جملة بيان التغيير لو قال لفلان علي الف زيوف فان قوله علي
يوجب الجياد في الظاهر لان التعامل انما يقع في الجياد لا في الزيوف الا نادرا وكان ارادة الزيوف كالمجاز
من الحقيقة قوله وحكم بيان التغيير انه يصح موصولا ولا يصح مفصولا ثم بعد هذا مسائل اختلف فيها
العلماء انها من بيان جملة التغيير فيصح بشرط الوصل او من جملة بيان التبديل فلا يصح وسيأتي طرف منها
في بيان التبديل وعلى هذا اجمع الفقهاء انه بمنزلة الرجوع عن الاول واما ما روي عن ابن عباس انه يجوز
استثناء المنفصل فلو صح هذه الرواية عنه فالمراد انه اذا نوى الاستثناء المنفصل عند التلفظ ثم اظهر فانه
يدين فيما بينه وبين الله تعالى **فصل** واما بيان الضرورة فمثاله في قوله تعالى وورثه ابواه

فلامه الثلث اوجب الشركة بين الابوين ثم بين نصيب الام فصار ذلك بيانا لنصيب الاب واما بيان
الضرورة فبيان يقع بغير الكلام كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة
بين الابوين في كل الميراث ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا للثلثين
بهذا التخصيص قوله وعلى هذا قلنا اذا بينا نصيب المضارب بان قال على ان لك نصف الربح ولم
يبين نصيب رب المال صحت الشركة في الربح بينهما والشركة شرط لصحة العقد ولو لم يجعل ذلك بيانا
لنصيب رب المال لما ثبتت الشركة بينهما ولم يصح العقد فصار كانه قال لك نصف الربح ولي النصف
وعلى هذا لو بينا نصيب رب المال وسكتا عن نصيب المضارب كان بيانا لنصيب المضارب وعلى هذا حكم
المزارعة يعني اذا لم يبين نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال له على ان لك ثلث الخارج
جاز العقد لان السكوت عن نصيب الآخر بيان وكذلك لو اوصى لفلان وفلان بالف ثم بين نصيب
احدهما كان ذلك بيانا لنصيب الآخر ولو طلق احدى امرأتيه ثم وطئ احداهما كان ذلك بيانا للطلاق
في حق الاخرى ثم قال لفلان منها اربعمائة كان بيانا ان ستمائة للثاني قوله بخلاف الوطء في العتق
المبهم بان اعتق احدى امتيه ثم وطئ احداهما فانه ليس بيانا للعتق في الاخرى عند ابي حنيفة لان حل
الوطء في الاماء يثبت بطريقين احدهما بطريق المملوكية وثانيهما بطريق انها تكون بعد الاعتاق
فلا يتعين جهة الملك باعتبار حل الوطء **فصل** واما بيان الحال وهو السكوت الذي يكون بيانا

بدلالة حال المتكلم فمثاله فيما اذا رأى صاحب الشرع امرا من قول او فعل معاينة فلم ينه عن ذلك
كان سكوته بمنزلة البيان انه مشروع مثل ما رأى من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم
ومآكل ومشارب كانوا يباشرونها فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل سكوته ان جميعها مباح
في الشرع اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان يقر الناس على منكر محظور وذكر في بعض نسخ اصول الفقه
ان النبي عليه السلام اذا علم بقول او فعل صدر من مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه
قادرا على الانكار فلا يخلو اما ان يكون مما سبق من النبي عليه السلام علم النهي عنها ومن المباشر الاصرار
عليها واعتقاد اباحتها او لا يكون فان كان الاول كسكوته عند رؤية كافر يمضي الى الكنيسة عن انكار
فلا يدل ذلك على جواز ذلك الفعل وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبق تحريمه فتقريره
يدل على جوازه وان سبق تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهب طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز
والنسخ قوله والشفيع اذا علم ببيع الدار المشفوعة وسكت عن طلب الشفعة بعد العلم كان ذلك السكوت
بمنزلة البيان بانه راض بذلك اي بالبيع من غيره وترك الدار لان الطلب شرط لثبوت حق الشفعة
فاذا لم يطلب مع القدرة دل انه رضي بتركها قوله والبكر اذا علمت بتزويج الولي اياها وسكتت عن الرد
كان ذلك بمنزلة البيان بالرضا والاذن لان لها عند تزويج الولي كلاما بين نعم ولا والحياء يحول بينها
وبين نعم باختيارها الازواج ولا يحول بينها وبين الانكار فكان سكوتها دليلا على الرضاء قوله والمولى

اذا رأى عبده يبيع ويشتري في السوق فسكت عن المنع كان ذلك اي سكوته بمنزلة الاذن الصريح
لضرورة دفع الغرور عن الناس وذلك لانهم لما رأوا المولى لا يمنعه علموا انه راض بتصرفه
فعاملوه بيعا وشراء فلو لم يكن ذلك اذنا لكان سكوته تغريرا في حقهم والغرور مدفوع شرعا فيصير
مأذونا في التجارات قوله والمدعى عليه اذا نكل اي امتنع عن اليمين في مجلس القضاء اي اذا استحلفه القاضي
وسكت يكون الامتناع بمنزلة الرضا بلزوم المال بطريق الاقرار عندهما وعنده بطريق البذل لانه لما
سكت عن دفع دعوى المال في اليمين مع القدرة عليه كان ذلك دليلا على الرضا بلزوم المال وهذا بالاتفاق
لكنه اختلف في انه بطريق الاقرار او بطريق البذل اي بذل المدعى به افتداء عن اليمين فالاول قول
ابي يوسف ومحمد رح والثاني قول ابي حنيفة رح ولهذا المعنى لا يجري عنده الاستحلاف في الاشياء الستة وعندهما
يجري لان البذل لا يجري في هذه الاشياء حتى لو قالت امرأة لرجل في دعوى النكاح عليها لا نكاح بيني وبينك
ولكن بذلت لك نفسي لا يعمل بذلها واما الاقرار فيعمل في هذه الاشياء ولذا فالحاصل ان السكوت في موضع
الحاجة الى البيان بمنزلة البيان وبهذا الطريق قلنا الاجماع ينعقد بنص البعض وسكوت الباقين وذلك
ان وقعت حادثة فتكلم فيها بعض العلماء من الصحابة وغيرهم وسكت الباقون بعد بلوغهم وبعد مضي
مدة التأمل والنظر في الحادثة وكذلك اذا فعل واحد من اهل الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه
ولم ينكر عليه احد بعد مضي مدة التأمل يكون ذلك اجماعا شرعية وهذا لانه لو لم يكن حقا عنده

لما هو السكوت عنه لان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يظن باهل الدين واولي العلم خصوصاً من الصحابة

السكوت عن الحق **فصل** واما بيان عطف فنحو ان يعطف مكيلا او موزونا على جملة مجملة يكون ذلك

بيان الجملة المجملة مثاله اذا قال لفلان علي مائة ودرهم ومائة وقفيز حنطة كان العطف بمنزلة البيان

ان المائة من ذلك الجنس وكذا لو قال مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة دراهم او مائة وثلثة اعبد فانه

بيان ان المائة من ذلك الجنس بمنزلة قوله احد وعشرون درهما بخلاف قوله مائة وثوب او مائة

وشاة حيث لا يكون ذلك بيان المائة واختص ذلك في عطف الواحد بما يصلح دينا في الذمة كالمكيل

والموزون وقال ابو يوسف يكون بيانا في مائة وشاة ومائة وثوب على هذا الاصل واعلم ان ههنا

ثلث مسائل احديها ان يعطف المعدود على العدد ويكون المعدود من المقدرات كما مر وثانيها

ان يذكر العدد في المعطوف ايضا سواء كان من المقدرات او غيرها كما في قوله مائة وثلثة اثواب وثالثها

ان يكون المعطوف من غير المكيلات والموزونات ولم يكن العدد مذكورا في المعطوف كما في قوله مائة وثوب

ومائة وشاة فالاولى يكون المعطوف بيانا للاول وكذا في الثاني بخلاف الثالث وهذا لان الناس اعتادوا حذف

التفسير في المعطوف عليه في العدد بدلالة التفسير في المعطوف فيما اذا كان المعطوف من قبيل المقدرات المحذوف

وهو الدراهم والقفيز مثلا فصار العطف في كلامهم بيانا لما في المعطوف عليه ولكن هذا مقيد بما اذا كان

المفسر من قبيل المكيلات والموزونات وكذا لو قال مائة وثلثة اثواب اي مثل تلك الصورة صورة اخرى وهي

ان يذكر العدد في المعطوف ايضا مع حذف المفسر وهذا غير مقيد بالمكيلات والموزونات كما في قوله

مائة وثلثة اثواب ومائة وثلثة اعبد وانما جعل هذا بيانا لانه بمنزلة احد وعشرون يعني ان

المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة عدد واحد كالعقود مع ما فوقه فانه عدد كل منهما جملة واحدة كاحد

عشر وخمسة عشر غير انما ركبت مع توسط حرف العطف وقد حذف ذلك في عشرة وما فوقها

ولانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما لاستواء الحاجة الى التفسير بخلاف قوله

مائة وثوب ومائة وشاة مما لا يكون المعطوف من المكيلات والموزونات ولم يكن العدد مذكورا في المعطوف

والفرق بين المكيل والموزون وبين غيرهما ان العادة بالحذف والاكتفاء انما وجدت في المكيل والموزون

لضرورة كثرة الكلام فيما يكثر استعماله وكثرته فيما يثبت دينا في الذمة في عامة المعاملات وهو المقدر

بخلاف الثياب لانها لا يثبت في الذمة قرضا ولا بيعا الا في السلم خاصة فلذا لم يوجد الاكتفاء فيها

وقال ابو يوسف يكون بيانا على هذا الاصل وهو ان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة الشيء الواحد

لان الواو العاطفة للجمع كما في قولهم مائة ودرهم والفرق بين الصورتين قد سبق **فصل**

واما بيان التبديل وهو النسخ يجوز ذلك من صاحب الشرع فلا يجوز ذلك من العباد والنسخ في اللغة

عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وهو في حق صاحب الشرع بيان محض

لهذا الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر

فكان تبديلا في حقنا كالقتل بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع لانه ميت باجله بلا شبهة

وفي حق القاتل تغيير وتبديل ولهذا يجوز النسخ من صاحب الشرع لانه بيان محض منه ولا يجوز

النسخ من العباد في تصرفاتهم وعباراتهم لان التصرف اذا صدر من العبد صح شرعا ولا يجوز

ابطال ما صح شرعا وثبت بخلاف بيان التفسير فانه يصح بشرط الوصل لانه بيان نص في لفظه

عن موجبه المحتمل قوله وعلى هذا بطل استثناء الكل عن الكل لانه نسخ الحكم ولا يجوز الرجوع عن الاقرار

والطلاق والعتاق لانه نسخ وليس للعبد ذلك اي على ان النسخ لا يجوز من العباد قلنا بطل استثناء

الكل عن الكل مثل قوله لفلان علي عشرة الا عشرة لانه نسخ الحكم فلا يجوز الرجوع عن الطلاق والاقرار

لانه نسخ فان قلت اذا قال نسائي طوالق الا زينب وعمرة وسعادة وليس له النساء غيرهن يصح

ولم تطلق واحدة منهن وهو استثناء الكل من الكل قلت الاستثناء من الكل انما لا يصح اذا كان بعين ذلك

اللفظ اما اذا كان بغير ذلك اللفظ فيصح ولهذا اذا قال نسائي طوالق الا نسائي لا يصح الاستثناء

قوله ولو قال لفلان علي الف قرض او من ثمن المبيع وقال المقر انها زيوف كان ذلك بيان تغيير

عندهما فيصح موصولا عندهما وبيان التبديل عند ابي حنيفة فلا يصح وان وصل لان الدراهم نوعان جياد

وزيوف الا ان الجياد غالبة وبها يقع المعاملات فيما بين الناس فصار الآخر كالمجاز فيصح التغيير اليه

موصولا وقال ابو حنيفة لا يصدق وان وصل لانه بيان التبديل لان عقد المعاوضة يقتضي وجوب المال بصفة

سلامة عن العيب والزيافة عيب فكان رجوعا والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فصار كدعوى

الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع قوله ولو قال لفلان علي الف من ثمن جارية باعنيها ولم اقبضها

والجارية لا اثر لها اي الجارية المبيعة غير معلومة كان ذلك بيان التبديل عند ابي حنيفة لان الاقرار

بلزوم الثمن اقرار بالقبض عند هلاك المبيع اذ لو هلكت قبل القبض ينفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازما

فكان قوله لم اقبضها رجوعا بعد الاقرار بالقبض ولزوم الثمن **فصل البحث الثاني في سنة**

رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي اكثر من عدد الرمل والحصى لفظ السنة شامل

لقول رسول وفعله ومنطلق على طريقة الرسول والصحابة ولهذا قيد بقوله في سنة

رسول الله صلى الله عليه وسلم **فصل** في اقسام الخبر خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم

بمنزلة الكتاب في حق لزوم العمل به فان من اطاعه فقد اطاع الله تعالى لقوله وما ينطق عن

الهوى ان هو الا وحي يوحى قوله فيما مر ذكره من البحث من الاقسام في الكتاب اي الخاص والعام

والمشترك والماول الى آخرها واحكامها وتفاوت مراتبها فهو كذلك في حق سنته اي فكذلك

البحث المذكور بتمامه يأتي في قسم السنة لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتب وهو كلام متمحض

لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا فيكون بيانها في الكتاب بيانا فيه

الا ان الشبهة في باب الخبر في ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وسلم واتصاله به لا في نفس الخبر فانه

حجة قطعية بلا شبهة ولهذا المعنى اي لان الشبهة في طريق الاتصال صار الخبر على ثلاثة اقسام قسم
صح من رسول الله عليه السلام وثبت منه بلا شبهة وهو المتواتر وقسم فيه ضرب شبهة وهو المشهور اي نوع
شبهة لا شبهة تامة لانه لما كان من الاحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة صورة لا معنى وقسم
فيه احتمال وشبهة وهو الاحاد اي الاحتمال ان لا يكون من النبي عليه السلام وشبهة عدم الاتصال به قوله
فالمتواتر ما نقله جماعة عن جماعة لا يتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم واتصلت هكذا امثاله نقل القرآن
واعداد الركعات ومقادير الزكوة التواتر لغة تتابع امور واحد بعد واحد يقال تواترت الكتب اي جاءت
بعضها في اثر بعض وتوالي من غير ان ينقطع فان قيل لم اكتفى ههنا بشرطين ان لا يتصور توافقهم على الكذب
لكثرتهم وان اتصلت هكذا ومعناه ان يدوم هذا الحد وهو الكثرة من اوله الى ان اتصلت هكذا بان
يكون اوله كآخره واوسطه كطرفيه ولم يشترط ولم يتعرض لعدم الاحصاء اي لا يحصى عددهم وعدالتهم
وتباين اماكنهم كما شرطه غيره قلت اما عدم احصاء العدد فقد اختلف فيه والجمهور على انه ليس بشرط فان
الحجيج اي الحاج واهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم
محصورين واما العدالة وتباين الاماكن فليس بشرط ايضا عند الجمهور لحصول العلم بخبر بعد ونبرت
العدالة وتباين الاماكن الا ترى ان اهل قرية واحدة او بلدة واحدة لو اخبروا بشيء يحصل العلم به
لكثرتهم قوله والمشهور ما كان اوله كالاحاد اي في القرن الاول ثم اشتهر في العصر الثاني وتلقته الامة بالقبول

فصار كالمتواتر حتى اتصلت وذلك مثل حديث المسح على الخفين والرجم في باب الزنا وانما قيدنا بالاشتهار
في العصر الثاني لانه لا اعتبار للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلثة فان عامة اخبار الاحاد
اشتهرت في هذه القرون ولا يسمى مشهورة ولا يجوز بهما الزيادة على كتاب الله تعالى نحو خبر الفاتحة
والتسمية في الوضوء وذلك المشهور مثل حديث المسح على الخف والرجم في باب الزنا قوله ثم المتواتر
يوجب العلم القطعي ويكون رده كفرا اي يوجب علما قطعيا بمنزلة العيان علما ضروريا ويكون رده
كفرا وهذا لانه لا يتصور عادة ان يتفق الجماعة الكثيرة خصوصا الخارجة عن الاحصاء مع عدالتهم
وتباين اماكنهم على الكذب كما لا يتصور ان يجمعوا على ماكل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا
فحصل العلم الضروري بخبر انه صدق وما علم بالضرورة يكون انكاره كفرا الا ترى ان علم الشخص
بابيه وامه يحصل بالاخبار الحاصل من اشخاص مختلفة لانه لا يعاين العلاقة في رحم امه ولا خروجه
من بطنها ومع ذلك لا شبهة لاحد في ابيه وامه فثبت انه لا سبيل الى انكاره ورده الا لمن يكابر
اهدوا اباه قوله والمشهور يوجب علم الطمانينة ويكون رده بدعة ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما
وانما الكلام في الاحاد اراد به العلم مع ضرب شبهة صورة بحيث لا يكفر جاحده كما يكفر جاحد المتواتر
لانه بقي هنا شبهة باعتبار انه من الاحاد في الاصل الا ان في انكاره تخطئة لاهل العصر الثاني في قبولهم اياه
وتخطئة العلماء يكون بدعة وضلالة وانما سمي العلم به طمانينة لانه يسكن النفس اليه بما ظهر له في الحال

مع تمكن ضرب شبهة فيه صورة بالنظر الى ابتدائه ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما اي بالمتواتر
والمشهور بخلاف خبر الواحد لان فيه اختلافا بين العلماء في لزوم العمل قوله فنقول خبر الواحد وهو
ما نقله واحد عن واحد او واحد عن جماعة او جماعة عن واحد ولا عبرة للعدد اذا لم يبلغ حد المشهور
اي لا اعتبار لكثرة العدد اذا كان دون كثرة عدد المشهور يعني لا يخرج بهذا الكثرة عن كونه
خبرا واحدا ويجوز ان يكون احترازا عن قول محمد بن من فرق بين خبر الواحد والاثنين
فقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة دون من عداها فسوى الشيخ بين
الكل قوله وهو يوجب العمل في الاحكام الشرعية بشرط اسلام الراوي وعدالته وضبطه
وعقله حتى تتصل بك ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الشرط ولا يوجب العلم مطلقا
لا علم اليقين ولا علم طمانينة وهذا مذهب اكثر اهل العلم وجملة الفقهاء وقال بعض اصحاب
الحديث انه يوجب علم اليقين وذهب بعض الناس الى انه لا يجوز العمل بخبر الواحد اصلا
واحتج الفريقان بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما ليس لك به علم فمن
اوجب العمل قال اجمعت الصحابة على العمل باخبار الاحاد فلو لم يوجب خبر الواحد العلم
لما جاز العمل به لهذا النص ومن لا يوجب العمل به قال انه لا يوجب العلم لاحتمال الصدق و
الكذب فلا عمل الا عن علم لهذا النص ولنا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين

اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وجه التمسك انه تعالى امر كل واحد منهم بالبيان
ولو لم يكن البيان مفيدا في حق الناس للعمل لما كان في البيان فائدة ولم يؤمر كل واحد به
والسنة فانه صح ان النبي عليه السلام قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما تهدي اليه وخبر سلمان
ايضا في الهدية ومشهور انه عليه السلام بعث الامراء الى الآفاق فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية
الكلبي الى قيصر وعبد الله بن زبير الى كسرى ولو لم يكن موجبا للعمل به لما اكتفى ببعث الواحد والاجماع
فان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها فانه روي بالتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر على الانصار
بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه ولم ينكر عليه احد وامثال ذلك كثيرة وانما لم يوجب العلم لتمكن
الشبهة فيه لكونه خبر الواحد والخبر يحتمل الصدق والكذب الا انه يترجح جانب الصدق بالعدالة والاسلام
فيوجب العلم غالب الظن والعمل به ولهذا شرطنا لصحة خبر الواحد شرائط اربعة في رواية من اول ما
نقل من الرسول عليه السلام الى ان اتصل بك الاسلام والعدالة والضبط والعقل اما الاسلام
هو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول جميع احكامه وشرائعه وهو نوعان ظاهر
وهو ما ثبت بنشوه بين المسلمين وثبوت احكام الاسلام وبغيره من اسلام الوالدين من غير ان
يوجد منه اقرار باللسان وصريح الايمان وهو ان يصف الله تعالى كما هو باسمائه الحسنى وصفاته العليا
والاقرار بالملائكة وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وقبول

احكامه وشرايعه الا ان هذا كمال يتعذر شرطه لان كثيرا من الناس لا يقدرون على بيان اسمائه
وصفاته كما هو وانما شرط الكمال بلا حرج فيه وهو ان يثبت التصديق والاقرار بالله كما هو باسمائه
وصفاته وبما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وانما اشترط الاسلام لان الباب باب الدين والكافر
معاند في الدين ساع فيما يهدم الدين الحق بادخال ما ليس منه فيه فيثبت بالكفر تهمة الافتراء
والكذب ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لعداوته واما العدالة فهي الاستقامة في الدين على طريق
العقل والشرع لرجحان جهة الدين والعقل عن طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة
او اصر على صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب وانما شرطت العدالة لان بها تثبت
جهة الصدق في خبره لانه لما لم يرتكب المحظورات استدل بانزجاره عن محظورات دينه على انزجاره
عن الكذب الذي هو اشد خطرا منها واما الضبط فهو سماع الكلام كما هو حق سماعه ثم فهم
معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بالمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته
على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه وهذا لان قبول خبر الواحد باعتبار رجحان جهة الصدق
فيه وذا لا يتحقق الا بحسن ضبط خبر الراوي من حين يسمع الى ان يرويه واما العقل
فهو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب
للقلب فيدركه القلب بتوفيق الله تعالى والشرط هيهنا الكامل منه وهو عقل البالغ

دون القاصر وهو الصبي وهذا لان العقل معدوم في اول حال الانسان ثم يحدث
شيئا فشيئا وهو يتفاوت بقسمة الله تعالى وتقديره فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله
واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه في الغالب مقامه تيسيرا علينا وانما شرط العقل لان
الخبر الذي يرويه كلام والمراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى اذ كل موجود من الحوادث
يكون بصورته ومعناه والكلام معنى لا يوجد الا بالعقل والتميز لان الكلام وضع للبيان فلا يقع
البيان بمجرد الحروف بلا قصد معنى كصياح الطيور لا يسمى كلاما وان سمعت الحروف منظومة
وقصد المعنى لا يوجد بدون العقل فاذا وجد هذه الشرائط الاربعة في الراوي يترجح جانب الصدق
ولهذا يوجب العمل دون العلم لما ذكرنا في الشبهة فان قلت لو لم يوجب خبر الواحد العلم لما
ثبت احكام الاخرة باخبار الاحاد الواردة في الرؤية وعذاب القبر وغيرها لانه لا حظ
فيها الا للعلم قلت منها ما هو مشهور وانه يوجب العلم عند كثير من اصحابنا ومنها ما
هو من الاحاد لكنه يوجب ضربا من العلم على ما مر في النوع وفيه نوع من العمل ايضا وهو عقد
القلب عليه قوله ثم الراوي في الاصل قسمان القسم الاول معروف بالعلم والاجتهاد في الحفظ
كالخلفاء الراشدين الاربعة وعبد الله بن مسعود رض وعبد الله بن عباس رض وعبد الله
ابن عمر رض وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وامثالهم رضوان الله عليهم اجمعين فاذا صح

عندك روايتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون العمل بروايتهم اولى من العمل بالقياس هذا البيان ما به
قوة الخبر وضعفه وانما كان العمل بخبر الواحد اولى من العمل بالقياس خلافا لمالك لاجماع الصحابة فانهم
كانوا يتركون ارائهم بالخبر فان ابا بكر رض نقض حكما حكم فيه برأيه بالحديث سمعه من بلال رض وترك
العمر رض رايه في الجنين ودية الاصابع بالحديث وترك ابن عمر رض رايه في المزارعة بالحديث الذي سمعه
من رافع بن خديج وامثاله كثيرة ولان الشبهة في القياس في اصله لان الوصف الذي يلحق به
في الفرع بالاصل لا يعلم بيقين ان حكم المقيس عليه معلول به ام لا واليقين في الخبر هو الاصل لانه
كلام الرسول عليه السلام وانما الشبهة في نقله وطريقه بعارض فكان الخبر اقوى قوله ولهذا روى محمد رح
حديث الاعرابي الذي في عينه سوء في مسئلة قهقهة وترك القياس به وهو ما روي ان النبي عليه السلام
كان يصلي واصحابه خلفه فجاء اعرابي وقع في البئر وضحك بعض اصحابه فقال عليه السلام الا من ضحك منكم
قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا فان قلت راوي هذا الخبر معبد الجهني رض وهو لم يعرف بالفقه
والاجتهاد بين الصحابة رض فكيف يصلح هذا مثالا وتفريعا وتاييدا قلت قد رواه ابو موسى الاشعري رض
ايضا وهو معروف بالفقه بينهم كذا في النهاية والقياس فيها ان لا يكون ناقضا لان علة نقض الطهارة
هي خروج النجاسة لان اتصاف البدن بالنجاسة مناف في اتصافه بالطهارة فلهذا لا يعرف زوال الطهارة
بخروج ما ليس بنجس الا يرى ان القهقهة لا ينقض الطهارة خارج الصلوة لانتفاء علته قوله وروى محمد

حديث تاخير النساء في مسئلة المحاذات وترك القياس وهو قوله عليه السلام اخروهن من حيث
اخرهن الله تعالى امر الرجال بتاخير النساء ومن ضرورة النهي عن ان يحاذيها والامر بتقدمه عليها
فاذا حاذته المرأة وماواها الرجل كان تاركا الفرض تاخيرها والفرض مقام التقدم عليها او مرتكبا
لمحظور المحاذات وكل منهما يفسد الصلوة وترك القياس بهذا الحديث وهو انه عمل غير مناف للصلوة
اعتبارا بصلوتها وراوي الحديث عبد الله ابن مسعود وهو معروف بالفقه والاجتهاد قوله
روى حديث القيء وترك القياس به وهو ما روي انه عليه السلام قال من قاء او رعف في صلوته فلينصرف
وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم والقياس انه لا يفسد الوضوء لان الخارج ليس بنجس فان قلت
المرة والبلغم والطعام المختلط بها رطوبات نجسة ولذا ينفر عنها الطبع قلت لو كان هذه الاشياء
نجسة لا يستوي فيه القليل والكثير وراوي هذا الحديث عائشة وهي فقيهة الامة وهذا يشكل بتعليل الفقهاء
مسئلة القيء بخروج رطوبات النجسة حتى فرق ابو حنيفة رح ومحمد رح بين القيء البلغم وغيره وحكم ابو يوسف رح
بنا فيه على ما نقرره بتمامه في الفروع قوله روى عن ابن مسعود رض حديث السهو بعد السلام وترك القياس
وهو قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام والقياس ان يسجد قبل السلام كما قال الشافعي لانه جبر الفائت
والجابر يقوم مقام الفائت في الصلوة فكذا ما هو جابر قوله والقسم الثاني من رواتهم المعروفون بالحفظ
والعدالة دون الاجتهاد والفتوى كابي هريرة وانس ابن مالك رضي الله عنهما فاذا صحت روايتهما عندك

قال فهو اولى من الخبر القياس فلا خفاء في لزوم العمل به وان خالفه فكان العمل بالقياس اولى ومثاله ما روى
ابو هريرة رضي الله عنه الوضوء مما مسته النار فقال ابن عباس رضي الله عنه ارأيت لو توضأت بماء سخين
اكنت متوضئا منه فسكت وانما رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه وان خالفه
كان العمل بالقياس اولى لان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعناه والوقوف على كل المراد منه معنى من كلام
عظيم الخطر فانه صلى الله عليه وسلم قد اوتي جوامع الكلم وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم
فيحتمل ان هذا الراوي نقل معنى الحديث بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول
صلى الله عليه وسلم لقصور فهمه عن دركها والنقل بالمعنى لا يتحقق الا بقدر الفهم المعنى فيدخل في هذا
الخبر شبهة التي ليست في القياس فعلنا بترك رواية الاثر ان ابا هريرة رضي الله عنه روى الوضوء مما مست
النار فقال ابن عباس رضي الله عنه ارأيت لو توضأت بماء سخين لكنت متوضئا منه فانما رده بالقياس اذ لو كان عنده
خبر لرواه وعلى هذا على ان الخبر يترك بالقياس اذا لم يكن الراوي معروفا بالفقه والاجتهاد ترك اصحابنا
رواية ابي هريرة في مسئلة المصراة بالقياس وهو ما روي ان ابا هريرة رضي الله عنه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم
لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء اذا جمعته
وهو المراد في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن هذه
الحلب

الحديث

الحديث مخالفا للقياس لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة
بالاجماع واللبن اذا كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل وان لم يكن مثليا يضمن بالقيمة وايجاب التمر
مكانه يكون مخالفا للقياس فلذا تركه اصحابنا ثم اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر
على القياس مذهب عيسى بن ابان اختاره القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه
اكثر المتأخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي رح ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا
لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل مطلق بشرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير
لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوالهم الرواة العدول خصوصا من الصحابة
لمشاهدتهم احوال النصوص وهم من اهل اللسان ثم اعترض على ما اختاره في الكتاب وهو القول
الاول بوجوه احدها انكم عملتم بخبر ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا
للقياس حتى قال ابو ح لولا الرواية لقلت بالقياس وان عمر قبل حديث جنين بن مالك في الجنين
وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب
فيه شيء ولذا قال كدنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وثانيها ان خبر المصراة اثبات ولانه مخالف الظاهر الكتاب والسنة لان ضمان العبد العدوان

فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له
مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه
ان كان موسرا الحديث وثالثها انه لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب
الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة رضي الله عنهم وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم له بالحفظ واستجاب الله تعالى له بالحفظ حتى انتشر في العالم ذكره
وقال البخاري روى عنه سبع مائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار فقوله باعتبار اختلاف احوال
الرواة قلنا مخالف للظاهر شرط العمل بخبر الواحد ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وان لا يكون
مخالفا للظاهر وفيه قلق واضطراب لان هذه العبارة تقتضي ان يكون اشتراط موافقة خبر الواحد
الكتاب والخبر المشهور والظاهر على حال دون حال وهو ليس كذلك فان راويه ان كان فقيها يشترط في خبره
ان لا يكون مخالفا لما ذكر قوله قال عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فما روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق به فاقبلوه وما خالف فردوه وتحقيق ذلك فيما روي عن علي بن
ابي طالب كرم الله وجهه انه قال كانت الرواة على ثلثة اقسام مؤمن مخلص صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرف
معنى كلامه واعرابي جاء من قبيلة فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقة كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم
فرجع الى قبيلته فروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بغير لفظ رسول الله عليه السلام فتغير المعنى

وهو

وهو يظن ان المعنى لم يتفاوت ومنافق لم يعرف نفاقه فروى ما لم يسمع وافترى فسمع منه اناس فظنوه
انه كان مؤمنا مخلصا فرووا ذلك واشتهر بين الناس فلهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب والسنة المشهورة
فان قلت طعن فيه اهل الحديث وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن ثوبان
ويزيد بن ابي ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث وانما يروي عن ابو الاشعث عن ابي اسماء
عن ثوبان فكان منقطعا فلا يصح الاحتجاج به والجواب عنه ان الامام محمد بن اسماعيل البخاري رح اورد
هذا الحديث في كتبه وهو امام اهل هذه الصنعة فكفى به دليلا على صحته ولم يلتفت الى الطعن غيره بعده
كذا في شرح اصول البزدوي قوله نظير العرض على الكتاب في حديث مس الذكر فما روي عنه عليه السلام
انه قال من مس ذكره فليتوضأ فعرضنا على الكتاب فخرج مخالفا لقوله تعالى فيه رجال يحبون
ان يتطهروا والله يحب المطهرين فانهم كانوا يستنجون بالاحجار ثم يغسلون بالماء ولو كان مس الذكر
حدثا لكان تنجيسا لا تطهيرا على الاطلاق نزلت في اهل قباء وهم كانوا يستنجون بالماء بعد استعمال الاحجار
والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا فلو كان مس الذكر حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا وقد
ثبت بالنص انه تطهير والحديث يقتضي ان يكون مس الذكر حدثا يوجب الوضوء لانه امر بالتوضي بعد مس
الذكر فلو لم يكن المس حدثا لما يوجب الوضوء لعدم الفائدة والنص يقتضي ان لا يكون حدثا لما ذكرنا
فلهذا ترك الحديث واعترض الخصم عليه بانه تطهير من النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب ولذا يتحقق المبيح

لا باعتبار الطهارة عن الحدث والتطهير عن النجاسة الحقيقية لا ينافي كون المس حدثا لانه لا تزول الا بالمس وايضا انما يكون الحدث مذموما اذا لم يكن وسيلة الى استحكام الوضوء واذا كان لاستحكام الطهارة الحكمية كان حسنا وكان ممدوحا ولا اقوى من ان لا ينافي المدح لمقارنة الاقوى الا ترى ان هدم المسجد لاستحكام البناء حسنا وان كان بنفسه مذموما لا يقال حينئذ لا يستحق التطهير مطلقا لانه لا تم ذلك بل انما هو تطهير عن النجاسة الحقيقية كيف وان الطهارة الحكمية لا يحصل به بل بغسل الاعضاء الاربعة وكذلك قوله عليه السلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل خرج مخالف لقوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم فان الكتاب يوجب تحقيق النكاح منهن اي من المرأة وتحقيقه ينافي بطلانه كما هو صريح الحديث وللخصم ان يقول تحقيق الشيء ووجوده لا يستلزم صحته الا ترى ان الشيء يوجد بركنه ومحله بتمامه ومع ذلك توقف صحته على شرط وشرائطه كالصلوة يوجد شرائط واركانه ومع ذلك توقف صحته على ستر العورة ونحوها قوله ومثاله المرتب على الخبر المشهور رواية القضاء بشاهد ويمين فانه خرج مخالف لقوله صلى الله عليه وسلم البينة للمدعي واليمين على من انكر وهو ما روى ابن عباس رضي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى بشاهد ويمين وانه مخالف الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم البينة للمدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على المنكر وبيانه ان الشرع جعل الايمان جميعا في جانب المنكر لان اللام لاستغراق الجنس وليس وراء الجنس شيء آخر فيقتضي ان لا يكون للمدعي يمين ومن جعل

يمين المدعي حجة فقد خالف النص ولان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة فلو كان اليمين حجة للمدعي ايضا لا يقطع الشركة في اليمين بين المدعي والمنكر وهو خلاف النص قوله وباعتبار هذا المعنى قلنا اذا خرج خبر الواحد مخالف للظاهر لا يعمل به كما اذا عمل الصحابة بخلاف موجب الحديث وكما اذا اختلف الصحابة في حادثة بارائهم ولم يحاج بعضهم في ذلك بالحديث الوارد فيها وكما اذا ورد الخبر فيما يعم به البلوى وكما في مسئلة الرضاع فان الظاهر في هذه الصور انه لو كان الخبر صحيحا لما خفي عليهم قوله ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى اي فيما مس الحاجة في عموم الاحوال مثل حديث الجهر بالتسمية فان امر التسمية فيما يعم به البلوى مع انه لم يشتهر في صدر الاول والثاني فذلك دل على زيافته لانهم اي السلف لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة مع ان العادة يقتضي استفاضة نقل ما يعم به البلوى فاذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحة الخبر وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين منهم وهو عند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده ويشكل على ما ذكر في المختصر من الكتاب من الاخبار الواردة في الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة وافراد الاقامة وقراءة الفاتحة خلف الامام وترك ما ولا بالتسمية خفا وغيرها فانها لم يشتهر مع ان الحوادث عامة فوله

ومثاله في الحكميات اذا اخبره واحد ان امرأته حرمت عليه بالرضاع الطاري جاز ان يعتمد على خبره ويتزوج باختها ولو اخبره ان العقد باطل بحكم الرضاع لا يقبل خبره وكذلك اذا اخبرت المرأة بموت زوجها او طلاقه اياها وهو غائب جاز لها ان تعتمد على خبره فتتزوج بغيره ولو اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد منهما وجب العمل به ولو وجد ماء لا يعلم بحاله فاخبره واحد عن نجاسته لا يتوضأ به بل يتيمم اي مثال الخبر المخالف الظاهر اذا اخبره واحد ان امرأته حرمت عليه بالرضاع الطاري على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبره ثقة انها انما قد رضعت من امه او اخته يجوز الاعتماد على خبره وتزوج ان يتزوج اختها ولو اخبره اي لو اخبره ثقة ان العقد كان باطلا بحكم الرضاع بانهما ارتضعا من امرأة واحدة لا يقبل خبره لانه يخالف الظاهر وهذا لانه حين حصل النكاح بينهما بشهرة وحضور جماعة لو كان الرضاع بينهما ثابتا فالظاهر انه لم يخف على المناكحين وعلى الشهود ان بينهما سبب حرمة ولا ينتشر هذه الحرمة بينهما وحيث لم يشتهر دل انه غير صحيح بخلاف مسئلة الرضاع الطاري لانه غير مخالف للظاهر وانما قدم ثلث المسئلة مع انها لم يخالف الظاهر لتوضيح امر الثانية به وان الحكم صح وصف مخالفة الظاهر وجودا وعدما وكذا اذا اخبرت المرأة فهذه المسئلة مع اواخرها قبل خبر الواحد فيها لعدم مخالفة الظاهر في جميعها **فصل** خبر الواحد حجة في اربعة مواضع خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبة وخالص حق العبد ما فيه الزام محض وخالص حقه

ما ليس فيه الزام اصلا وخالص حقه فيه الزام من وجه دون وجه اما الاول فيقبل فيه خبر الواحد فان رسول صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعرابي في هلال رمضان وهو خالص حق الله تعالى فتثبت عامة الشرايع العبادات مثل الصلوة والصوم وما شاكلهما مثل الوضوء والعشر وصدقة الفطر يقبل في كلها خبر الواحد على ما قلنا من شرايط عند الجمهور وزعم بعض العلماء انه لا يقبل خبر الواحد فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع عنها لان خبر الواحد دليل لا قوة فيه فجاز ان يعمل فيما ليس فيه قوة وهو الفرع وللجمهور ان المقصود من العبادة هو العمل اصلا كانت العبادة او فرعا فيجب العمل فيها بالدلايل الموجبة للعمل ويؤيده انه عليه السلم قبل شهادة الاعرابي في هلال رمضان واما الثاني فيشترط فيه العدد والعدالة ونظيره المنازعات وهو ما كان خالص حق العباد وفيه الزام محض وهي المنازعة كالبيوع والاشرية والاملاك المرسلة بان ادعى احد على آخر انه باع هذا العبد او اشترى ذلك او انه لمالك عليه فانه يشترط فيه العدد والعدالة بالنصوص من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولان المنازعة قايمة بين اثنين بخبرين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل والرجحان بجنس من الخبر بل بخبر له مزية على غيره من يمين او شهادة وطمانينة القلب له قوله اثنين اكثر وهذا اي اشتراط العدد دائما هو فيما امكن واما فيما لا يمكن ان يطلع الرجال عليه مثل البكارة والولادة وعيوب النساء التي لا يطلع

الرجال فان شهادة المراة الواحدة فيها مقبولة واذن يشكل قول المصنف يشترط فيه العدد على الاطلاق

قوله واما الثالث يقبل فيه خبر الواحد عدلا كان او فاسقا ونظيره المعاملات وهو من حقوق العباد فيما ليس

فيه الزام كالوكالات والمضاربات والزكوة والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات وسائر المعاملات

فيقبل فيها خبر الواحد بشرط تميزه عدلا كان او فاسقا كافرا كان او مسلما صبيا كان او بالغا ولهذا

قلنا ان الفاسق او الصبي المميز او الكافر اذا اخبر ان فلان وكله او ان مولاه اذن له حل له العمل به وذلك

لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هديته من العدل والفاسق وكذا سواق من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم

الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون على خبر كل مميز ولان الضرورة

دعت الى خبر كل مميز فالانسان قلما يجد المستجمع لشرايط الشهادة ليبعثه الى وكيله او غلامه ولا دليل مع

السامع غير هذا الخبر وسقط شرايط التي ما عدا التميز باعتبار الضرورة فان قلت قد ذكر فخر

الاسلام في اصوله اذا اخبر غير ثقة ان فلان وكلك بكذا حل لك العمل اذا وقع في قلبك انه صادق وكذا

ذكر شمس الائمة السرخسي رح فكيف يستقيم قول المصنف يقبل فيه خبر الواحد على الاطلاق قلت ذكر الشيخ فخر الاسلام

في موضع آخر لان تحكيم الراي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا والوكالات وذكر محمد ايضا في كتابه الجامع

الصغير في الرجل راى جارية الغير في يد آخر يبيعها واخبر البائع ان فلان وكله ببيعها وسع له ان يبتاعها

ويطأها ولم يذكر تحكيم الراي فقد ذكر في الكتاب الاستحسان في هذه المسئلة فان كان اكبر رايه

انه كاذب

انه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه فيحتمل ان يكون هذا على الاستحباب وذلك على الحقيقة

ويحتمل ان يكون في مسئلة روايتان قوله واما الرابع يشترط فيه اما العدد او العدالة عند ابي حنيفة رح ونظيره

الحجر والعزل وهو من خالص حق العبد ما فيه الزام من وجه دون وجه فيشترط فيه احد شطري الشهادة

لانه لو كان فيه الزام محض يشترط كلاهما ولو لم يكن فيه الزام لم يشترط شيء منهما فاذا كان فيه شبهان

منهما يشترط احدهما دون الآخر نظيره العزل والحجر فاذا اخبر رجلان او رجل عدل بالعزل يقبل لانه

من جنس الحقوق اللازمة من وجه لانه يلزم الوكيل بالعزل اقتصار الشرى عليه وبعد عليه عهدته

ويلزم الماذون بالحجر فساد عمله الذي كان نافذا بدون الحجر ويشبه سائر المعاملات من وجه لان

الموكل والمولى بالعزل والحجر تصرف كل منهما في حقه كما ينصرف في حقه على الاطلاق ولزوم العهدة

وفساد العمل انما كان بالتزام الوكيل التصرف فيما يكون غير مالك ولا ولاية له اصلا فكان لهذا النوع

شبهة بالقسمين فلذا شرط فيه احدى الشطرين والله اعلم **البحث الثالث في الاجماع**

الاجماع في اللغة العزم والاتفاق يقال اجمع على كذا اي عزم عليه واجمعوا على كذا اي اتفقوا عليه

واما في الاصطلاح فهو اتفاق علماء كل عصر من اهل السنة ذوي العدالة والاجتهاد على حكم

فصل اجماع هذه الامة دون من سواهم من الامم السابقة فان اليهود والنصارى اجمعوا

على الضلالة بعد ما توفي رسول عليه السلام في فروع الدين منصوص موجبة للعمل

بها نص عا كرامة لهذه الامة وانما قال بعد ما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم لان في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم

الرجوع الى قوله ولا معتبر باتفاق غيره في نصب الشريعة انما قال في فروع الدين لان اصول الدين

كالتوحيد والصفات والنبوة ثابت بالقواطع العقلية فلا يظهر حجية الاجماع فيها العلم وانما قال

حجة موجبة للعمل ولم يتعرض للعلم ليعم جميع انواع الاجماع لان من انواعه ما لا يوجب الا العمل كما سيأتي

من بعد وهذا اي حجية الاجماع عند جميع اهل السنة دون كافة الامم من اهل الهوى ممن لم يجعل

الاجماع حجة وهو قول مخالف بالكتاب والسنة لانه جعل حجة كرامة لهذه الامة قال الله تعالى كنتم خير

امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وصفهم الله تعالى بالخيرية والاجماع على الباطل ينافي الخيرية

فقال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قوله ثم الاجماع على اربعة اقسام اجماع الصحابة على حكم الحادثة

نصا ثم اجماعهم بنص البعض وسكوت الباقين عن الرد ثم اجماع من بعدهم فيما لم يوجد فيه قول السلف

ثم الاجماع على احد اقوال السلف اما الاول فهو بمنزلة اية من الكتاب الله تعالى ثم اجماع بنص البعض وسكوت

الباقين فهو بمنزلة المتواتر اي ثم الاجماع في القوة وايجاب الحكم على مراتب اولها اجماع الصحابة رض

نصا اي تصريحا وثانيها اجماعهم بنص البعض وسكوت الباقين وذلك ان تكلم البعض بحكم الحادثة

ويسكت سائرهم بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وقال بعضهم لا بد من النص

ولا يثبت بالسكوت لانه في نفسه محتمل يحتمل ان يكون لخوف او تفكر او لالتباس الامر لعدم التفتيش

او للاثبات

او للاثبات لمصلحة غنى ذلك والمحتمل لا يكون حجة ولنا ان شرط التنصيص من كل واحد اي ان لا يكون

اجماع ما حو خصوصا بعد القرن الاول حجة لتعذر اجتماع اهل العصر على ان يتكلم كل واحد بقول

يسمع منهم جميعا والمعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولانه اذا بلغ حكم

الحادثة وسكت عن الرد فلو كان الحق عنده خلافه لكان ساكتا عن الحق وهو حرام لوجوب الامر

بالمعروف والنهي عن المنكر ولان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يظن بعلماء الامة لا سيما

بالسلف مثله قوله ثم اجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الاخبار وانما وقع التفاوت بين انواعه

لان الاجماع عبارة عن اتفاق اهل الراي والاجتهاد والصحابة منهم كانوا اعرف باحوال النصوص

ومشاهدة اسباب النزول واعلم بمواقعها وحوادثها واحاطوا علما باقوال النبي صلى الله عليه وسلم

وافعاله وبيان الشرايع والنصوص وكانوا اوقف على معاني التنزيل وتاويله واسبق في استنباط

المعاني الفقهية من الكتاب والسنة من غيرهم وكان اجماع من بعدهم دون اجماعهم لما اتفق

لهم من اسباب الاصابة ما لم يتفق لغيرهم ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في حقهم اصحابي كالنجوم

بايهم اقتديتم اهتديتم قوله ثم اجماع المتاخرين على احد اقوال السلف بمنزلة الصحيح من الاحاد

وبيانه اذا اختلف اهل عصر على قولين واستقر خلافهم ثم انعقد اجماع في العصر الثاني على

القولين فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع الاختلاف السابق انعقاد

الاجماع منهم ويبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع
انعقاد الاجماع ويرتفع الاختلاف السابق ونظيره بيع امهات الاولاد فانه كان مختلف بين الصحابة
واكثرهم لم يجوزوه وبعضهم جوزوه ثم التابعون اجمعوا على انه لا يجوز ولو قضى قاضي بجواز بيعها
يكون باطلا لانه خلاف اجماع وجد بعض الاولان المخالف الاول لو كان حيا لما انعقد الاجماع لان الحجة
اجماع كل الامة والمخالف لم يخرج من الامة بعد موته وليبطل قوله بموته اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت
اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما كيف وان قوله اعتبر لدليله لا لعينه ودليله باق بعد موته
وكان كبقائه نفسه مخالفا ولان تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وذلك باطل ووجه القول
المختار ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة وهي تثبت بسبب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر الا يرى ان الله خاطب الخطاب في
كل زمان الحاضرون لا الذين انقضوا وكان اجماعهم حجة ويؤيده ان الصحابة لو اختلفوا على قولين
ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا في مسئلتنا واما قوله
ان الدليل باق فهو كذلك لكنه نسخ ولم يبق معتبرا كنص نزل بخلاف القياس واما التضليل
فلا يجب لان الرأي يومئذ كان حجة لفقد الاجماع فاذا حدث الاجماع انقطع الدليل الاول للحال
غاية ما في الباب انه يورث شبهة في حجة هذا الاجماع زايدة على شبهة تمكنت في القسم الثاني

لان دليل

لان دليل المخالف الاول لم ينقطع بالكلية وانما انقطع بمقابلته بهذا الاجماع
ونقربه بعد انقطاع فلذا صار بمنزلة خبر الواحد قال محمد فمن قال الامة حرة ان انت
خلية ونوى الثلاث ثم وطيها فلعله لا يحد بقول عمر انها رجعية ولم يعتبر نيته
الثلث وان انعقد الاجماع على صحة نية الثلث لتمكن شبهة في هذا الاجماع بخلاف عمر والمعتبر في
هذا الباب اجماع اهل الرأي والاجتهاد ولا يعتبر قول العوام والمتكلمين والمحدث الذي لا بصيرة له في
اصول الفقه اي في الفقه وشريعته واما في الشرايع التي لا تتعلق بالفقه والاجتهاد مثل نقل القرآن
والصلوة الخمس فجماعة المسلمين داخلون واختلف في ذلك الاجماع ولا يعتبر بقول العوام لانه لا يعلمهم المعاني
الفقهية التي هي مناط الاحكام في الشرع ولا بقول المتكلم الذي لا بصيرة له في اصول الفقه وهي المعاني
الفقهية ووجوه الاستدلال وطرق دلالات وانما قيد في المحدث بهذا القيد لان الظاهر ان المحدث عالم
بالاحكام لظواهر الاحاديث ولم يعرف مناط الاحكام الشرعية والحاصل انه انما يعتبر اجماع كل جنس
من العلماء في فنه ثم اختلفوا في اصولي الذي لا يحفظ الاحكام وفي الفروعي الذي لا معرفة له باصول
الفقه والفقاهة فمنهم من اعتبر الاصولي دون الفروعي لكونه اتيا بمقصود الاجتهاد في ادراك الاحكام
من مفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعي ومنهم من اعتبر الفروعي لعلمه بتفاصيل الاحكام
ومنهم من اعتبرهما لان الاهلية انما يحصل باجتماعهما لا باحدهما قوله ثم بعد ذلك الاجماع على نوعين

مركب وغير مركب فالمركب ما اجتمع عليه الاراء على حكم الحادثة مع وجود الاختلاف في العلة ومثاله الاجماع
على وجود الانتقاض عند القيء ومس المرأة اما عندنا فبناء على القيء واما عنده فبناء على المس قوله مثال الاجماع
يعني ان من قاء ومس المرأة ينتقض وضوءه بالاجماع مع الاختلاف في علة الانتقاض قوله ثم هذا النوع
من الاجماع المركب لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد في احد الماخذين بالحكم الحقيقي المناسب لان عنده يوجب
مناسب سواه في صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت الحكم به حتى لو ثبت ان القيء
غير ناقض فابو حنيفة رح لا يقول بالانتقاض فيه ولو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي لا يقول بالانتقاض
فيه لفساد العلة التي بني عليها الحكم والفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة مصيبا
في مسئلة المس ومخطيا في مسئلة القيء والشافعي مصيبا في مسئلة القيء مخطيا في مسئلة المس فلا يؤدي
هذا الى بناء وجود الاجماع على الباطل قوله والفساد متوهم في طرفين جواب اشكال مقدر وهو
يقول ان هذا الاجماع متضمن للفساد كما يشير اليه في قوله هذا الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد في احد
الماخذين لان الحق في موضع الخلاف واحد والطرف الآخر باطل بلا نزاع فكان هذا اجماع على الباطل
فاجاب بان الفساد غير متيقن في احد الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة مصيبا في المسئلة القيء والشافعي
مصيبا في مسئلة مس المرأة بل الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون احد الامامين مصيبا او
الاخر مخطيا فلا يؤدي هذا الى وجود الاجماع على الباطل قوله بخلاف ما تقدم من الاجماع فانه لو

ان جاز

ان جاز ارتفاع هذا الاجماع لظهور الفساد فيما بني هو عليه هذا يوهم انه متصل بقوله فلا يؤدي هذا
الى الاجماع على الباطل وليس كذلك لانه لم يتقدم مثله ما كان اجماع على الباطل لكن الظاهر انه متصل بقوله
ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد والفساد متوهم فيه بخلاف ما تقدم من الاجماع
وهو ما اجتمع عليه الاراء من غير اختلاف في العلة فانه ليس فيه توهم الفساد حتى يقال فيه انه لا يبقى
بعد ظهور الفساد المتوهم فيه والحاصل ان الاجماع المركب لما جاز ارتفاعه لظهور الفساد فيما بني عليه
قوله ولهذا اذا قضى القاضي في الحادثة ثم ظهر رق الشهود او كذبهم بالرجوع بطل قضاؤه وان لم
يظهر ذلك في حق المدعي اي لاجل ارتفاع الشيء بفساد ما بني عليه قلنا اذا قضى القاضي في حادثة
ثم ظهر ان الشهود ارقاء او كذبته او رجوع الشهود بطل قضاؤه لانه مبني على شهادة الشهود
فاذا ظهر الفساد في الشهود ارتفع ما بني عليه وبطل وان لم يظهر في حق المدعي وهذا دفع اشكال
مقدر وهو ان يقال لو كان القضاء بالمال باطلا لوجب رد المال الى المدعى عليه على المدعي
فيما اذا كان القضاء بالمال ورجوع الشهود بعد القضاء فاجاب بان القضاء انما يبطل
في حق المدعى عليه والشهود لا في حق المدعي لانما قضى القاضي عليه قضاؤه حجة شرعية صحيحة عنده
القضاء فلو ابطل القضاء بنفسه لزم ابطال ما كان حجة شرعا بحجج الشرع لا يحتمل الفساد ولا بطال
لكنه يبطل في حق المدعى عليه دفعا للضرر عنه وفي حق الشهود زجرا عليهم حتى يجب الضمان عليهم ولو كان
حقا للانس

القضاء ثابت لهم في حقهم لوجب على المدعي دفع المال الى المدعى عليه ولم يتعرض لهم كما اذا
الامر على صحته وقيل معنى قوله يبطل القضاء لا ينفذ باطنا وهو لا يصح فيما اذا كان القضاء بشهادة
الزور فانه ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي ح قوله وباعتبار هذا المعنى سقطت المؤلفة قلوبهم
عن الاصناف الثمانية لانقطاع العلة اي باعتبار ان الشيء ينتفي بارتفاع علته سقطت المؤلفة قلوبهم
وهو قوم من رؤساء الكفار العرب علم رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم لو تالفوا ومالوا الى الاسلام
معهم اتباعهم وقوي اهل الاسلام ولذا كان يعطيهم من الزكوة ليتالف قلوبهم الى اهل الاسلام فلما
اعز الله تعالى الاسلام واغنى عنهم امتنع الزكوة عنهم لانتفاء علته قوله وسقطت سهم ذوي القربى
وهم اقارب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانقطاع علته اعلم ان خمس الغنيمة يقسم على ثلثة اسهم سهم لليتامى
وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون ولا يدفع الى
اغنيائهم وكانت لذوي القربى لغنيهم وفقيرهم على الاطلاق ثم سقط بعد النبي صلى الله عليه وسلم
سهمهم لانه عليه السلام انما كان يعطيهم للنصرة يدل عليه قوله عليه السلام انهم لن يزالوا معي هكذا
في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه فاذا اعز الله تعالى الاسلام واغنى عن نصرتهم سقط
سهمهم لانتفاء علته يؤيده ما روي عنه عليه السلام انه قال سهم ذوي القربى في حال حياتي وليس لهم
بعد مماتي فان قلت لو كان الاعطاء لهم للنصرة لما استحق نساؤهم وذراريهم لعدم النصرة

منهم قيل كانت منهن نصرة هو التسبب للمقاتلين على انهم تبع الرجال فاعطوا التبعية
قوله وعلى هذا اذا غسل الثوب النجس بالخل فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لانقطاع علتها وبهذا
يثبت الفرق بين الحدث والخبث فان الخل مزيل النجاسة عن المحل فاما لا يفيد طهارة المحل
وانما يفيدها المطهر وهو الماء اي على ان الشيء ينتفي بارتفاع العلة اذا غسل الثوب النجس بالخل
او بغيرها من المائع فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لان النجاسة المحل انما يكون لعلة وجود النجاسة
في المحل فاذا زالت النجاسة عن المحل فقد ارتفع علة تنجس المحل فيحكم بعدم نجاسة المحل لعدم علته وذلك
ان النجاسة يزول عن المحل حقيقة وحكما كما تزول بالماء وبهذا اي بان علة الطهارة زوال النجاسة
ثبت الفرق بين الحدث وهو النجاسة الحكمية والخبث وهو النجاسة الحقيقية حيث لا يفيد المائع
طهارة الغسل والوضوء فان المائع مزيل النجس عن المحل والطهارة المحل من النجاسة الحقيقة بزوال النجس
وقد وجد واما الطهارة الوضوء والغسل فانما عرفت شرعا باستعمال الماء المطهر وليس علتها
زوال النجاسة اذ لا يحس ولا يعقل النجاسة في المحل حتى تزول عنه وانما اثر الخل في زوال النجاسة
لا غير فلهذا لا يفيد طهارة الوضوء والغسل **فصل** ثم بعد ذلك نوع من الاجماع وهو
عدم القائل بالفصل وذلك نوعان احدهما ما اذا كانت منشأ الخلاف في الفصلين واحد
والثاني ما اذا كان المنشأ مختلف فالاول حجة والثاني ليس بحجة ومثال الاول فيما خرج العلماء

من المسائل الفقهية على اصل واحد ونظيره اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها
قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لعدم القائل بالفصل اي بعدما تحققت
من الاجماع من تفسيره وشرطه واقسامه نوع الغريب من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل
وهذا ايضا من الاجماع المركب وذلك ان يكون مسئلتان مختلف فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم
ثبت الاخر ضرورة لعدم القائل بالفصل لانه اما ان يكون المسئلتان ثابتين معا او منفيين معا
عند الخصمين ولا قائل بقول ثالث وهو ان يكون احدهما ثابت والاخر منفيا فاذا اثبت احد
الخصمين واحد منهما ثبت الاخر لعدم القائل بالفرق قوله اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات
الشرعية يوجب تقريرها كما سبق يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك
لان من قال بتقرير الشرعية في النهي قال بصحة النذر وافادة الملك ومن قال بعدم تقريرها قال
بعدم الاخريين فاذا ثبت الاول ثبت الاخر لعدم القائل بالفصل بان يقول بتقريرها ولا يقول
بصحة النذر وافادة الملك ومنشأ الخلاف واحد وهو ان النهي من الشرعيات يدل على التقرير
عندنا خلافا للشافعي فان قلت كيف يطابق هذا المثال الاصل المذكور لانه يقتضي شيئين
مختلف فيهما واصلا متخرجا عنه والشيئان هنا كما يشير اليه عبارة الكتاب هما النهي عن
التصرفات الشرعية والنذر بصوم يوم النحر والاصل لا يكون خارجا عنهما يتخرج عنه هذان

قلت لو جعل الشيئان المختلفان فيهما صحة النذر بصوم النحر وافادة البيع الفاسد الملك
والاصل الذي هو المنشأ لهما ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها كان مطابقا
وان يأبى عنه ظاهر عبارته وكذا لو قلنا ان التعليق سبب عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعتاق
بالملك او سبب الملك صحيح وبيانه ان قوله انت حر في قوله ان دخلت الدار فانت حر سببا او علة
وضع لثبوت الحرية لانه انشاء ايجاب الحرية بالوضع والشرع لكنه هنا ليس سبب للحرية عندنا
في الحال انما يصير سببا عند وجود الشرط وعند الشافعي هو سبب في الحال للحرية وتفرع على هذا
الاختلاف في تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال العبد الغير ان ملكتك فانت حر او بسبب الملك
بان قال ان تزوجتك فانت طالق او ان اشتريتك فانت حر فان الشراء والتزوج سبب للملك
وهذا تعليق الصحيح عندنا حتى لو ملك العبد او تزوج المراة يعتق وتطلق خلافا له لان المعلق لما كان
سببا في الحال عنده يحتاج الى المحل لينعقد سببا ولم يوجد فيبطل الكلام كما لو قال الاجنبية انت طالق
فانه يبطل لعدم المحلية ونحو المذكورة ليس بمحل الطلاق وعبد الغير ليس بمحل العتق فيبطل الايجاب المعلق
وعندنا لما لم يكن المعلق سببا في الحال على خلاف الخصم ثبت صحة هذين التعليقين لعدم القائل
بالفصل والكلام في هذا المثال وما بعده كالكلام في السابق وكذا لو ثبت ان ترتب الحكم على
اسم موصوف بصفة لا يوجب تعليق الحكم بها اي بتلك الصفة كما انه رتب جواز نكاح الامة

على صفة الايمان قلنا طول الحرية اى القدرة على نكاح الحرة لا تمنع جواز نكاح الامة عندنا وعند الشافعى رح ترتب الحكم على اسم موصوف يوجب تعليق الحكم به وطول الحرية يمنع جواز النكاح الامة وفيه اشكال لان الخلاف بيننا وبين الشافعى فى اية الطول فى مسئلتين احدهما ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط عنده فلذا لا يجوز نكاح الامة مع طول الحرية وثانيهما انه الحق الوصف بالشرط فيوجب انتفاؤه انتفاء الحكم فلذا لا يجوز النكاح الامة الكتابية لقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق نكاح الاماء بعدم الاستطاعة وجواز النكاح الامة متصفة بصفة الايمان فعلى هذا كان مسئلة الطول متفرع على ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط لا على ان الترتب على اسم موصوف يوجب تعليق الحكم قوله اذا صح بقول الشافعى تفرع مسئلة طول الحرة على هذا الاصل ولو ابتنا جواز النكاح الامة المؤمنة مع الطول جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل وعلى هذا امثاله مما ذكرناه فيما سبق جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب انتفاء الحكم عند عدم الشرط وغاية امر الوصف انه ملحق بالشرط على مذهبه فى العدم عند العدم ثبت الحكم فى نكاح الكتابية لعدم القائل بالفصل مع اتحاد المنشأ قوله ونظير الثانى اذا قلنا ان القى ناقض فيكون البيع الفاسد مفيد للملك لعدم القائل بالفصل او يكون موجب القتل العمد القود لعدم القائل بالفصل او يكون موجب القتل فانه وان كان

المسئلتان مختلفا فيهما لكن منشأ الخلاف فيهما ليس بواحد لان حكم القى ثابت بالاصل المختلف فيه وهو ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض عنده وينقض عندنا بالحديث وحكم البيع الفاسد متفرع على ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها وكذلك موجب العمد القود عندنا وموجبه احد الامرين المال او القود عنده وهذه المسئلة ليست بمتفرعة ايضا على اصل مسئلة القى وهو الحديث والاصل المذكور قوله وبمثله هذا القى غير ناقض فيكون المس ناقضا لعدم القائل بالفصل وهذا ليس بحجة لان صحة الفرع وان دلت على صحة اصله لكنها لا يوجب صحة اصل اخر حتى تفرعت عليه المسئلة الاخرى اذا كان المنشأ مختلفا الا يتيسر للخصم ان يستدل بذلك فى مسئلة المس مثلا بان يقول ان القى غير ناقض فيكون المس ناقضا لعدم القائل بالفصل وهذا لان صحة فرع مثل اثبات ان القى ناقض وان دل على صحة ان الخارج من غير السبيلين ناقض بالحديث لكن لا يدل على صحة اصل تفرع عليه حكم البيع الفاسد وهو ان النهى عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها **فصل** الواجب على المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله ثم من سنة رسول الله بصريح النص ودلالته على ما مر ذكرها فانه لا سبيل الى العمل بالراى مع امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت عليه القبلة فاخبره واحد منها لا يجوز له التحرى ولو وجد ماء فاخبره عدل واحد انه لا يجوز له التوضى به بل يتيمم هذا الفصل كالمقدمة لباب

القياس وذلك بيان الشرط صحة الشروع فى القياس لان الواجب على المجتهد اذا وقعت حادثة طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى لانه اقوى الدلايل ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فالطلب من الكتاب او من السنة ينبغى ان يكون بصريح النص او بدلالته او باشارته او باقتضائه وسائر الوجوه التى مر ذكرها وانما قلنا الواجب طلب الحكم من كتاب الله تعالى او من سنة اولا لانه لا سبيل الى العمل بالراى مع امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت عليه القبلة واخبره واحد لا يجوز التحرى فاذا وجد ماء فاخبره عدل انه نجس لا يجوز له التوضى لان الاخبار اقوى من التحرى لان المخبر انما يخبر عن علم ومعرفة والتحرى دليل من ظن فكان دونه وكذلك فى مسئلة الماء اذا وجد ماء ولم يتيقن بحاله انه طاهر يعمل بالطاهر وهو الطهارة فى الاشياء كلها على الاصل لكن ماله الى غالب الظن فاذا اخبره واحد انه نجس يعمل به لانه اقوى وانما لم يذكر الاجماع لان مواقع الاجماع محصورة معلومة ثم اعلم ان الاجتهاد فى اللغة بذل الوسع والطاقة فى طلب الحكم بطريقه وشرطه ان يصير المرء مجتهدا حتى ساغ له ان يجتهد ويعمل به وشرطه ان يحوى علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التى قلنا من الخاص والعام الى اخرهما والامر والنهى وغيرهما وعلم السنة بطرقها من الشهرة والمتواتر والاحاد ومتونها بان يعرف نقل الاخبار التى تتعلق بها الاحكام وهى وان كانت زائدة على الوف فهى محصورة وفيما الحقيقة المذكورة بان يكون

عنده مصحح لجميع احاديث الاحكام كالجامع الصحيح للبخارى والجامع لمسلم وسنن ابى داود ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظ فهو احسن واكمل وينبغى ان يعرف للمفتى مواقع الاجماع حتى لا يفتى بخلاف الاجماع كما يلزم معرفة النصوص حتى لا يفتى بخلافهما وان يعرف وجوه القياس على ما يتضمنه باب القياس قوله وباعتبار ان العمل بالراى دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة فى المحل اقوى من الشبهة فى الظن حتى سقط اعتبار ظن العبد فى الفصل الاول فاعلم ان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهى قد يكون شبهة فى الفعل ويسمى شبهة اشتباه وهى المرادة بالشبهة فى الظن وذلك ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل او الحرمة دليلا فيه وقد يكون الشبهة فى المحل ويسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية وهى ان توجد الدليل الشرعى النافى للحرمة والحل مع تخلف حكمه لمانع اتصل فيورث هذا الدليل شبهة فى حرام ليس بحلال وعكسه وهذا النوع لا يتوقف تحقيقه على ظن الجاهل واعتقاده بخلاف القسم الاول فاذا تحققت كلاهما فلا بد ان يكون الثانى لنشوه عن النص اقوى من الاول لاستناده الى الراى والظن ولهذا كان الحد ساقطا بشبهة المحل وان كان على خلاف ظنه ومثاله فيما اذا وطى جارية ابنه لا يحد وان قال علمت على انها على حرام وثبت نسب الولد منه لان الشبهة الملك له فى مال الابن ثبت بالنص قال عليه السلام

انت ومالك لابيك فسقط اعتبار ظنه في الحد والحرمة في ذلك ولو وطي الابن جارية ابيه
يعتبر ظنه في الحد والحرمة حتى لو قال ظننت انها علي حرام يجب الحد ولو قال ظننت انها علي حلال
لا يجب الحد لان شبهة الملك في مال الاب لم يثبت له بالنص فاعتبر رايه ولا
يثبت نسب الولد منه وان ادعاه واللام للملك يقال هذا المال لزيد يراد به ملكه الا ان حقيقة
الملك ساقط بالاجماع فيه بالنصوص فيثبت شبهة الملك بخلاف ما اذا وطي الابن جارية الاب
حيث يعتبر ظنه فانه شبهة في الفعل لان شبهة الملك له لم يثبت بالنص وانما نشات باعتبار
البسوطة بين الاب والابن في الاموال لانه لما كانت الاملاك متصلة بينهما والمنافع دائرة
من غير ظنه ظن ان مال الاب وجاريته حلال ولهذا اعتبرت هذه الشبهة في سقوط
الحد لان العقوبات مما تندرئ بالشبهات الا ترى ان قوما لو سقوا على مائدة خمرا فمن علم منهم
انه خمر يجب عليه الحد ومن لم يعلم لا يحد دون النسب والعدة حيث لا يثبتان به لان الفعل تمحض
زنا في نفسه بخلاف الشبهة في المحل لانها نشات عن دليل الشرعي ولا يرد عليه ما اذا وطي جارية
اخيه واخته وقال اني ظننت انها تحل لي فانه لو يجعل الجهل فيه شبهة في سقوط الحد لان منافع
الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير شبهة قوله ثم اذا تعارض
الدليلان على المجتهد فان كان التعارض بين الايتين يميل الى السنة وان كان بين السنتين

يميل الى آثار الصحابة او القياس الصحيح وان كان بين الاثرين يميل الى القياس الصحيح
اي فان كان تعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ
فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين
لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من الآخر والترجيح لا يمكن
بلا مرجح ولا ضرورة في العمل بما يحتمل انه منسوخ فاذا تساقطا صار كانه ليس في الحادثة
نص فلا بد من طلب دليل آخر يتعرف منه حكم الحادثة فان كان تعارض بين الايتين وجب المصير
الى السنة ان وجدت وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة وهو نوعان اقوال
الصحابة والقياس وفيما لا يدرك بالقياس وجب المصير الى اقوالهم وكذا وجب تقليد
الصحابي فيما يدرك بالقياس وعند من لا يجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب
المصير اليهما ان وجدا فاذا تعارضا ينظر الى ما يترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله
لما كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس آخر وكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما
بشرط التحري ولهذا الاختلاف بين العلماء لو يقدم المصنف احدهما على الآخر رعاية للمذهبين
قوله واذا تعارض القياسان عند الجمهور المجتهد يتحرى ويعمل باحدهما اي بشهادة قلبه اذا احتاج
الى العمل وان لم يكن له حاجة الى العمل يتوقف فيه ولا يسقطان بالتعارض لانه ليس دون

القياس دليل شرعي يصار اليه فيجب العمل باحدهما بالتحري وهذا عندنا وعند الشافعي رح
يعمل باحدهما من غير تحري لان كل واحد من القياسين حجة شرعا فثبت له الخيار من
غير تحري كما في انواع الكفارة قلنا ان الحق منهما واحد ولا يدري ايهما الحق والصواب كما في
النصين فقلنا يحكم كل بيه ويعمل بشهادة قلبه لان القلب المؤمن لن يدرك بالفراسة
الحق عن الباطل قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق
غيب فيصلح شهادة القلب حجة بخلاف الكفارة لانه مخير في اتيان واحد منها لان كل واحد
منها صواب قوله وعلى هذا قلنا اذا كان مع المسافر اناءان طاهر ونجس لا يتحرى بينهما
بل يتيمم ولو كان معه ثوبان طاهر ونجس يتحرى بينهما لان للماء بدل وهو التراب وليس للثوب بدل
يصار اليه فثبت بهذا ان العمل بالراي انما يكون عند انعدام الدليل سواه شرعا اي
على ان العمل بالراي وشهادة القلب انما يكون اذا لم يوجد دليلا غيره قلنا كذا حتى لو كان
محتاجا الى الشرب وليس عنده ما طاهر جاز له ان يتحرى لانه ليس للماء بدل في حق الشرب
قوله ثم اذا تحرى وتاكد تحريه بالعمل لا ينقض ذلك بمجرد التحري وبيانه فيما اذا تحرى بين
الثوبين وصلى الظهر باحدهما ثم وقع تحريه عند العصر على الثوب الآخر لا يجوز له ان يصلي
العصر بالآخر لان الاول تاكد بالعمل فلا يبطل بمجرد التحري وهذا بخلاف ما اذا تحرى في القبلة

ثم تبدل رايه ووقع تحريه على جهة اخرى يتوجه اليه لان كل واحد منهما تحري والاول
متاكد بالعمل والثاني بمجرد التحري فلا يصلح معارضا للاول فكيف يكون مناقضا وللاول تقوى
باتصال العمل به وتوجهت جهة الصواب فيه وذلك لان العمل بالاول لما وقع صحيحا شرعا فقد صح
جهة بحكم الشرع لصحة اثره ضرورة ولهذا قلنا اذا مضى حكم الاجتهاد ثم بدا له اجتهاد آخر
بنا فيه لم ينقض الاول به لان القبلة مما يحتمل الانتقال فامكن نقل الحكم بمنزلة نسخ النص تقديره
ان فيما لا يحتمل الانتقال والتعاقب لو جاز العمل باجتهاد في المستقبل على خلاف الاول لادى
الى تصويب كل قياس لما بينا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحري حجة ضرورة صار عمله به صوابا
وحقا شرعا فاذا جوزنا العمل بالآخر صار ذلك ايضا صوابا وتحري الآخر حجة وفيه القول بتعدد
الحقوق وهو باطل بخلاف ما يحتمل الانتقال والتعاقب لانه لو جوز العمل فيه بالآخر صار ذلك
بمنزلة حكم الفسخ الى حكم آخر ويكون كل واحد منهما صوابا وليس فيه تعدد الحقوق قوله وعلى
هذا مسائل الجامع الكبير في تكبيرات العيدين وتبدل راي العبد كما عرف اختلف الصحابة رض فيها
فقال بعضهم يكبر تسعا وبعضهم يكبر ثلثة عشر وبعضهم خمس عشر فاذا افتتح الامام وهو يرى
تكبيرات ابن عباس رض فصلى ركعة ثم راى تكبيرات ابن مسعود رض يعمل به في المستقبل والله اعلم بالصواب

فصل البحث الرابع في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة

فصل

منحة بينهما القياس حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدليل
في الحادثة وقد ورد فيه في ذلك الاخبار والاثار قال عليه السلام لمعاذ بن جبل
حين بعثه الى اليمن قاضيا بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله تعالى قال عليه السلام فان لم تجد
قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد قال اجتهد فيه برأيي فصوبه رسول
صلى الله عليه وسلم فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله على ما يحبه ويرضاه وروى
ان امرأة خثعمية اتت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابي كان شيخا كبيرا ادركه الحج وهو لا يتمسك
على الراحلة فيجزيني ان احج عنه قال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان
يجزيك فقالت بلى قال عليه السلام فدين الله احق واولى فالحق رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج في حق
الشيخ الفاني بالحقوق المالية واشار الى علة مؤثرة في الجواز وهو القضاء وهذا هو القياس
وروى ابن الصباغ وهو من سادات اصحاب الشافعي رح في كتابه المسمى بالشامل عن قيس ابن
طلق ابن علي عن ابيه طلق بن علي انه قال جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل كانه بدوي فقال يا نبي الله ما ترى في مس الرجل
ذكره بعد ما توضأ فقال عليه السلام هل هو الا بضعة منك وهذا هو القياس وسئل ابن مسعود رض
عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا فاستمهل شهرا ثم قال اجتهد فيه برأيي فان كان صوابا
فمن الله وان كان خطاء فمن ابن ام عبد فقال ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس فيه ولا

ولا شططا وهذا مذهب جميع الصحابة والتابعين وعلماء الامة في كل عصر خلافا لبعض
اهل الهوى كالشيعة والخوارج وقد ورد في ذلك اي في حجية القياس من نوع الاخبار والاثار
كثيرا مما لا يعد ولا يحصى منها حديث معاذ فانه لما قال اجتهد برأيي صوب عليه السلام بصنيعه
وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وهذا دليل على جواز العمل بالقياس عند عدم النص
من الكتاب والسنة خثعمية منسوبة الى خثعم وهو ابو قبيلة ادركه الحج اي وجب عليه لا يتمسك
على الراحلة اي لا يقدر على استمساك نفسه وضبطها والثبات عليها فيجزيني اي يكفيني
بضعة اي قطعة لحم وهذا هو القياس لانه عليه السلام قاس هذا العضو على سائر اعضاء الرجل
فانه لو مس غيره من الاعضاء لا ينقض الوضوء فكذا هذا فمن ابن ام عبد كنى به عن نفسه

فصل شروط صحة القياس خمسة احدها ان لا يكون في مقابلة النص والثاني ان لا يتضمن
تغير حكم من الاحكام النص والثالث ان يكون المتعدى حكما يعقل معناه والرابع ان
يقع التعليل لحكم الشرعي لا لامر لغوي والخامس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه ومثال
القياس في مقابلة النص فيما حكي ان الحسن بن زياد سئل عن القهقهة في الصلوة
فقال انتقضت الطهارة فقال السائل لو قذف محصنة في الصلوة لا ينقض به الوضوء مع ان
قذف المحصنة اعظم جناية فكيف ينقض بالقهقهة وهي دونه فهذا قياس في مقابلة النص

وانما شرط هذه الشروط اما الاول فان القياس دليل ظني فلا يصلح مقابلا للنص ومخالفا له وكذلك
الثاني لان تغير حكم النص ابطال له واما الثالث فان القياس تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة الاصل
واذا لم يفهم للاصل معنى اي علة لا يتاتى القياس واما الرابع فلان مبنى القياس على اشتراك الاصل
والفرع في العلة ولا علة في وضع الاسم للمسمى لتعدي بها الاسم الى غيره واما دلالة الاسم على
المسمى للاستعمال وذلك مفقود في المستعار واما الخامس فان التعدية ان كانت على وفاق
النص الذي في الفرع فلا فائدة فيه وان كانت على خلافه فهي باطلة لمناقضة حكم النص قوله وهو
الحديث الاعرابي الذي في عينه سواء وقد سبق في قسم السنة في تقسيم الراوي قوله وكذلك
قلنا جاز حج المرأة مع المحارم باتفاق فيجوز حجها مع الامينات الاجانب كان هذا قياسا بمقابلة
النص وهو قوله عليه السلام لا تحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخرة ان تسافر فوق ثلثة ايام ولياليها
الا ومعها ابوها او زوجها او ذو رحم محرم منها قوله وكذلك اذا قلنا جاز حج المرأة مع المحرم
كما هو باتفاق فيجوز مع الامينات كما هو مذهب الشافعي والجامع وقوع الامن عن الفتنة مع
المحرم ومع النساء الصالحات الامينات وهذا القياس مخالف للنص لان النص حرم المسافرة على
العموم والمنفي فيه المسافرة مع الشخصين وكان المسافرة مع غيرهما داخلة تحت التحريم
على الاطلاق سواء كانت مع الرجل او مع المرأة الامينة او غيرها وللخصم ان يقول ان الامينات

الحقت بهما وكانت في معناهما ومثله لا يفيد مخالفة النص كما في قوله عليه السلام انما الوضوء على من نام
مضطجعا الحقت صورة الاتكاء بالاضطجاع مع ان كلمة انما للحصر قوله ومثال الثاني وهو ما لا يتضمن
تغير حكم من احكام النص كما قال الشافعي النية شرط في باب الوضوء بالقياس على التيمم فان هذا يوجب تغير
حكم من احكام النص اية الوضوء من الاطلاق الى القيد وكذلك اذا قال الطواف بالبيت صلوة بالخبر
فيشترط له الطهارة وستر العورة كالصلوة كان هذا قياسا يوجب تغير النص الطواف من الاطلاق
الى القيد فان مسئلة النية والطواف قد تم البحث عنهما في فصل المطلق والمقيد قوله ومثال
الثالث وهو ما لا يعقل معناه كما في حق جواز الوضوء بنبيذ التمر فانه لو قال جاز بغيره من الانبذة
بالقياس على نبيذ التمر فانه روي انه عليه السلام توضأ به حين لم يجد الماء وقال بعض الناس جاز
التوضي بغيره من الانبذة بالقياس على نبيذ التمر قلنا ان جواز التوضي بنبيذ التمر ثابت
بالنص على خلاف القياس لانه ليس بماء حقيقة ولهذا لا يسبق الى الفهم عند اطلاق اسم الماء
حتى لو امر احد باتيان الماء فجاء بنبيذ التمر عد مخطئا عادة وليس ايضا في معنى الماء لانه ليس بمايع
كالماء وما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره قوله او قال الوشج في صلوته واحتلم بنى
على صلوته بالقياس على ما اذا سبقه الحدث لا يصح لان الحكم في الاصل لا يعقل معناه فا
ستحال تعديته الى الفرع اي لو قال احد لو شج رجل في صلوته اي شق راسه بان رماه انسان

بحر فسال منه دم او احتلم يبني على صلوته بعد الوضوء بالقياس على ما سبقه الحدث فهذ القياس
لا يصح لان الحكم ثابت بالنص على خلاف القياس لان الحدث ينافي الصلوة لانه ينافي الطهارة
ولا صلوة الا بطهارة والشيء لا يبقى مع منافيه وما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره فان قلت
هذا الحكم ثابت بقوله عليه السلام من قاء او رعف او امذى في صلوته فليتوضأ وليبن على صلوته
ما لم يتكلم وهو وارد في القيء والرعاف والمذي والبناء في سائر الاحداث ثابت بالقياس
عليها فلو لم يكن الحكم معقول المعنى لم يتعد الى غيره قلنا ذلك ثابت بطريق الدلالة لا
بطريق القياس لان غير القيء والرعاف من الخارج من غير السبيلين مما يسبقه كثيرا كالقيء
والرعاف بل السبق اكثر وقوعا منهما فثبت الحكم فيه دلالة والشجة انما يحصل بقصد من غيره
والاحتلام لا يكثر وقوعا مع ان فيه عملا كثيرا كذا قالوا قوله ومثل هذا قال اصحاب الشافعي رح
قلتان نجستان اذا اجتمعتا صارتا طاهرتين فاذا افترقتا بعد ما اجتمعتا بقيتا على الطهارة
بالقياس على ما اذا وقعت النجاسة في القلتين فانه لا يتنجس لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين
لا يحمل خبثا اي نجسا والقلة مائتان وخمسون منا لكنا نقول هذا القياس غير صحيح لان الحكم
لو ثبت في الاصل وهو ما اذا وقعت النجاسة في القلتين كان غير معقول معناه لان بقاء
الطهارة مع وقوع النجاسة غير معقول معناه وانما قلنا لو ثبت في الاصل اشارة الى ان

هذ الحديث

هذا الحديث ليس بحجة لان في ثبوته قيلا لانه ضعفه ابو داود وهو كان من ائمة اهل الحديث
يرجع اليه في تحقيق الحديث ولانه روي ابن عباس رض وابن زبير انهما امرا بنزح ماء زمزم ولو
كان هذا صحيحا لاحتجوا عليهما فعلم انه شاذ في حادثة يعم به البلوى فيرد كخبر الوضوء مما مسته
النار والقلة ايضا اسم مشترك فانه لرأس الجبل والجرة وغيرهما فلذا قال المصنف ان هذا الحديث
غير مسلم وعلى تقدير التسليم فالقياس لا يصح قوله ومثال الرابع وهو ما يكون التعليل لحكم شرعي
لا لامر لغوي كما في قولهم المطبوخ المنصف خمر لان الخمر انما يسمى خمرا لانه يخامر العقل وغيره يخامر
العقل فيكون خمرا ايضا بالقياس والسارق انما كان سارقا لانه اخذ مال الغير بطريق الخفية وقد
شاركه النباش في هذا المعنى فيكون سارقا بالقياس وهذا قياس في اللغة مع اعترافه ان الاسم لم
يوضع له في اللغة والدليل على فساد هذا النوع من القياس ان العرب يسمي الفرس ادهم لسواده وكميتا
لحمرته ثم لا يطلق هذا الاسم على الزنجي والثوب الاحمر ولو جرت المقايسة في الاسامي اللغوية لجاز ذلك
لوجود العلة ولان هذا يؤدي الى ابطال الاسباب الشرعية وذلك لان الشرع جعل السرقة سببا لنوع
من الاحكام فاذا علقنا الحكم بما هو اعم من السرقة وهو اخذ مال الغير على طريق الخفية تبين
ان السبب كان في الاصل معنى هو غير السرقة وكذلك جعل شرب الخمر سببا لنوع من الاحكام فاذا
علقنا الحكم بامر اعم من الخمر تبين ان الحكم في الاصل كان متعلقا بغير الخمر اي مثال فوت الشرط

الرابع وهو ما يكون التعليل لامر شرعي لا لامر لغوي كاثبات الاسم بالقياس وهذا عندنا
واصل الاختلاف ان اثبات الاسماء بالقياس جائز ام لا ذكر في اصول الفقه وزاد بين
في مذهب الشافعي ان اثبات الاسماء بالقياس جائز ومن الصحابة من قال لا يجوز وهو
قول اصحاب ابي حنيفة رح ودليلنا ان النحويين اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب
ولم يسمعوا ذلك من العرب بكلهم ما وجدوهم مستمرين على رفع كل فاعل ونصب كل مفعول
علموا انهم رفعوا الفاعل لكونه فاعلا ونصبوا المفعول لكونه مفعولا فحملوا عليه كل فاعل
وكل مفعول فدل على جواز ذلك الى هنا كلامه ثم اذا اثبتوا اسم الشيء لشيء اخر ليعطوه حكمه
من ذلك قولهم في المطبوخ المنصف وهو ما يطبخ من العصير حتى ذهب نصفه وهو ليس
بخمر انما الخمر وهو التي من ماء العنب اذا صار مسكرا بالغليان والاشتداد وهو اسم خاص
له باتفاق اهل اللغة وحرمته فوق حرمة غيره من الاشربة المحرمة وهي المثلث والمنصف ونقيع
التمر ونقيع الزبيب اذا اشتد وغلى ولهذا يكفر مستحل الخمر ولا يكفر مستحلها ويجب الحد بشرب
قطرة من الخمر ولا يجب بشرب غيرها من الاشربة الا ان يسكر وهذا عندنا ومن سميه خمرا
بالقياس اعطاها حكمها وكذلك اثبات اسم السارق للنباش والحكم بقطع يده وهذا اي
اثبات الاسم بالقياس من الخصم مع اعتراف الخصم بان اسم الخمر مثلا لم يوضع للمنصف واسم

السارق

السارق لم يوضع للنباش قوله واذا علقنا الحكم بامر اعم من الخمر هذا منقوض بسائر الاقيسة
لان الحكم لما تعدى الى الفرع تعلق الحكم بامر اعم من المنصوص وغيره قوله ومثال الشرط الخامس
وهو ما لا يكون الفرع منصوصا عليه كما قال الشافعي اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار
لا يجوز بالقياس على كفارة القتل اي مثال فوات الشرط الخامس انهم قالوا لا يجوز اعتاق الرقبة
الكافرة في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل فان الايمان شرط في كفارة القتل
لقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة قلنا هذا القياس فاسد لان الرقبة في كفارة اليمين غير مقيدة
بصفة الايمان في النص وكان موجب النص اجزاء مطلق الرقبة مؤمنة كان او كافرة فكان اشتراط
الايمان ابطال الموجب النص وهو اطلاق الحكم قوله ولو جامع المظاهر في خلال الاطعام يستأنف الاطعام
بالقياس على الصوم اعلم انه تعالى قال في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فانه شرط في الصيام خلوه عن المسيس
واطلق الاطعام فكان موجب جواز الاطعام على الاطلاق فلو شرط في الطعام خلوه عن المسيس
بالقياس على الصوم لان كل واحد منهما كفارة كان تركا لاطلاق النص بالقياس قوله ويجوز
للمحصر المحرم ان يحلل بالصوم بالقياس على المتمتع اعلم ان المحصر اذا لم يقدر على الهدي يبقى
محرما ولا يتحلل بالصوم عندنا وقال الشافعي رح يحل بالصوم كالمتمتع اذا لم يجد الهدي

مثاله موضع لخوف تعدية اليه وهو قول الشافعي ولمنا النص لمعرفة الحكم للثبوت لكن الميزان فعلى
هذا قوله ترتيب الحكم الخ اشارة الى القول الثاني فان علت القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى
الفرع بعلة متحدة واما ترتيب الحكم في الاصل على العلة فهو تعليل لا قياس فكيف يستقيم قوله وهو ترتيب
الحكم على معنى اه قوله في غير المنصوص يتعلق بقوله ترتيب الحكم قوله ثم انما يعرف كون المعنى علة بالكتاب
او بالسنة او بالاجماع او بالاجتهاد والاستنباط اعلم ان الاصل في النصوص التعليل عند العامة لكنهم
اتفقوا على انه لا يصح التعليل بجميع اوصاف النص لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان
التركي والهندي ونحوهما سواء في قوله عليه السلام للمجامع في نهار رمضان اعتق رقبة ولا اثر لهما في ايجاب
عتق رقبة وكذا وصف الحرية ووقاع الاهل حتى يجب الكفارة على العبد وبالزنى ووطي الامة
واتفقوا ايضا على انه لا يصح باي وصف شاء المعلل من غير دليل فاذن لا بد من دليل يعرف به كون
المعنى علة وهو اما الكتاب او السنة او الاجماع والاجتهاد والاستنباط قوله مثال العلة المعلومة
بالكتاب كثرة الطواف فانها جعلت علة لسقوط الحرج في الاستيذان في قوله تعالى ليس عليكم
ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض وبيانه ان الله امر بان يستاذن
العبد والذين لم يحلموا في ثلثة اوقات من قبل صلوة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة
ومن بعد صلوة العشاء واسقط الاستيذان بعد هذه الاوقات وبين علة كثرة

والجامع بينهما العجز قلنا الفرع هو المجمع منصوص عليه بخلاف حكم القياس وهو قوله تعالى
ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله قوله والمتمتع اذا لم يصم في ايام التشريق يصوم بعدها بالقياس
على قضاء رمضان اعلم ان المتمتع اذا لم يجد الهدى الذي عليه فانه صام ثلثة ايام اخرها يوم عرفة و
سبعة اذا رجعتم فان فات الصوم حتى اتى يوم النحر لم يجز الا الدم وقال الشافعي اذا فات الصوم الى
عرفة لم يجز الصوم في ايام التشريق لانه منهي عنه فاذا لم يصم يصوم بعدها بالقياس على
قضاء رمضان والجامع ان كلا منهما صوم موقت فات عن وقته قلنا هذا القياس لا يصح لان
الفرع منصوص عليه لما روي عن عمر رضي الله عنه ان رجلا قال له تمتعت ولم يصم حتى مضى يوم عرفة
فقال عليك الهدي الى اخره فان قلت هذا قول الصحابة وليس بنص حتى يترك به القياس لا ترى
ان ارباب المذاهب يخالفونهم كثيرا بالراي في مسايل الفقهية قلت الاثر كالخبر فيما لا يعقل بالراي
على المختار لانه محمول على السماع والتوقيف من الرسول عليه السلام **فصل** القياس الشرعي
احترز به عن القياس اللغوي وهو قياس اهل النحو واللغة وعن القياس العقلي وهو قياس
اهل الحكمة ... قوله وهو ترتيب الحكم اي ترتب الشيء على الشيء بناؤه عليه وثبوته
بما اختلف القائسون فيه فقال مشايخ العراق الحكم في المنصوص عليه يثبت بعين النص لا بالعلة وانما
دلالة على ثبوت الحكم في الفرع وقال بعضهم وهو قول مشايخ سمرقند ان الحكم يثبت بالعلة في النص في

في غير المنصوص عليه بمعنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه ... ترتب الحكم

الطواف بقوله تعالى طوافون عليكم بعضكم على بعض يعني انكم وبهم حاجة الى المخالطة والمداخلة
بما يطوفون عليكم للخدمة وتطوفون عليهم للاستخدام فلو لزم الامر بالاستيذان في كل وقت لادى
الى الحرج قوله ثم اسقط رسول الله صلى الله عليه وسلم حرج نجاسة سور الهرة بحكم هذه العلة
فقال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم فقاس اصحابنا ما يسكن في
البيوت كالفارة والحية والهرة بعلة الطواف وكذلك قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر بين الشرع ان الافطار للمريض والمسافر لتيسير الامر عليهم ليتمكنوا من تحقيق ما يترجح
في نظرهم من الاتيان بوظيفة الوقت او تاخيره الى ايام اخر وباعتبار هذا المعنى قال ابو حنيفة المسافر
اذا نوى في ايام رمضان واجبا اخر يقع عن واجب اخر لانه لما ثبت له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه
وهو الافطار فلان يثبت له ذلك بما يرجع لمصالح دينه وهو اخراج النفس عن عهدة الواجب اولى
قوله ثم اسقط رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه بيان وتاييد ان الطواف علة لهذا الحكم حيث علل رسول الله صلى الله عليه وسلم
بسقوط حرج النجاسة بهذه العلة قوله وكذلك قوله تعالى بعد ان خص المريض والمسافر بالافطار يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فانه بيان انه ابيح الافطار للمريض والمسافر لتيسير الامر عليهم بان يساوي الافطار
والصوم عندهم ويتمكنوا من تحقيق ما يترجح منهما في نظرهم لمصلحة قوله وباعتبار هذا المعنى اي
باعتبار ان لزوم الصوم ساقط بالترخص فان قلت كيف يصح اختيار الصوم عن العبد لا

في الصوم مشقة واللايق بحال العبد ان يختار ما هو الارفق وهو الافطار فاذا اختار
الاشق وترك الايسر ينزع الى الربوبية والشركة ولهذا كره الاتمام بالصلوة في السفر
اذا اليسر في الاقل لا في الاكثر قلت في الصوم ايضا يسر وموافقة المسلمين لان البلية اذا عمت
طابت وفي الافطار وتاخير الصوم نوع مشقة وهو انه ينفرد بالصوم ويرى الناس ياكلون
ويشربون في حال الاقامة قوله ومثال العلة المعلومة بالسنة في قوله عليه السلام ليس الوضوء على من نام
قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت
مفاصله جعل استرخاء المفاصل علة فيتعدى الحكم بهذه العلة الى النوم مستندا او متكيا
الى شيء لو ازيل عنه لسقط وكذلك يتعدى الحكم الى الاغماء والسكر وكذلك قوله عليه السلام للفاطمة
توضأ وصلي وان قطر الدم على الحصير قطرا فانه دم عرق وانفجر جعل انفجار الدم علة فيتعدى
الحكم بهذه العلة الى الفصد والحجامة قوله جعل استرخاء المفاصل علة لان قوله فانه اذا نام استرخت
مفاصله انما يذكر مثله للعلة في كلامهم كما يقال البشر فقد اتاك الغوث وكذلك كلمة ان يذكر
لبيان العلة كما في قوله بكى صاحبي لما راى الدرب دونه ذلك النجاح في التبكير وقوله عز من قايل لا تخاطبني
في الذين ظلموا انهم مغرقون وكذلك قوله عليه السلام توضأ وصلي قد مر ذكره قوله ومثال العلة المعلومة
بالاجماع فيما قلنا الصغر علة لولاية الاب في حق الصغير فيثبت الحكم في حق الصغيرة لوجود العلة

والبلوغ من عقل علة لزوال ولاية الاب في حق الغلام فيتعدى الحكم الى الجارية بهذه العلة وانفجار
الدم علة انتقاض الطهارة في حق المستحاضة فيتعدى الحكم الى غيرها لوجود العلة فيه ومثال العلة
المعلومة بالاجماع فيما قلنا اي اصحابنا وغيرهم الا ان الصغر علة لولاية الاب في حق الصغير فيثبت
الحكم في حق الصغيرة وهذا لان الصغير عاجز عن القيام بمصالحه فلذا جعل للولي ولاية عليه ليقوم
باموره فان قلت قد ذكر في كتب علمائنا ان عند الشافعي العلة في هذه المسئلة هي البكارة ولهذا
لا يجبر الاب ولايته على الثيبة الصغيرة ويثبت له الولاية على البكر البالغة لوجود البكارة في هذه
دون الاولى فاني يصح ثبوت علة الصغير بالاجماع قلنا سلمنا انه كذلك في الصغيرة لكن انما
جعلنا الصغر علة بالاجماع في الصغير لانه مولى عليه على الاطلاق بالاجماع فيثبت ان ولاية انكاح في حق
الصغيرة لعلة الصغير لا غير قوله ثم بعد ذلك نقول القياس على نوعين احدهما ان يكون الحكم المعدى من
انواع حكم الثابت في الاصل والثاني ان يكون من جنسه مثال الاتحاد في النوع ما قلنا ان الصغر علة
لولاية الانكاح في حق الغلام فيثبت ولاية الانكاح في حق الجارية لوجود العلة وبه يثبت الحكم في الثيب
الصغيرة وكذلك قلنا الطواف علة لسقوط نجاسة سور في سور الهرة فيتعدى الحكم
الى سور سواكن البيوت لوجود العلة وبلوغ الغلام عن عقل علة لزوال ولاية الانكاح فيزول الولاية
عن الجارية بحكم هذه العلة ومثال الاتحاد في الجنس ما يقال كثرة الطواف علة لسقوط حرج الاستيذان

ما ملكت ايماننا فيسقط حرج النجاسة السور بهذه العلة فان هذه الحرج من جنس ذلك الحرج
لا من نوعه وكذلك الصغر علة لولاية التصرف في المال للاب فيثبت لولاية التصرف في النفس بحكم
هذه العلة وان البلوغ الجارية عن عقل علة زوال الولاية الاب في حق المال فتزول ولايته في حق
النفس بهذه العلة والمراد بالاتحاد في نوع ان يكون حكم الفرع عين حكم الاصل لكنه تغاير المحلاد
كما ان ولاية الانكاح اتحدت في المحلين في الجارية والغلام وكذلك النجاسة السور في المحلين في الهرة
وفي سواكن البيوت وكذلك حكم زوال الولاية في المحلين في الغلام والجارية واصل المسئلة ان
الولاية في الجارية تدور عنده مع البكارة فيثبت في البكر البالغة دون الثيب الصغيرة وعندنا
تدور مع الصغر فيكون الحكم على العكس والاتحاد في الجنس ان يشترك الحكمان في وصف ويختلفان
في الوصف كالاضافة والوصف مثل ولاية النفس وولاية المال ومثل حرج الاستيذان وحرج النجاسة
قوله ثم لا بد في هذا النوع من القياس من تجنيس العلة بان نقول انما يثبت ولاية الاب في مال
الصغيرة لانها عاجزة عن التصرف بنفسها فاثبت الشرع ولاية الاب في المال كيلا يسقط مصالحها
المتعلقة بذلك وقد عجزت عن التصرفات في نفسها فوجب القول بولاية الاب عليها وعلى هذا
نظائره قوله من تجنيس العلة اي بيان ان العلة معنى عام ليعم المنصوص وغيره ليؤثر في حكم المنصوص
وفي جنسه من حكم الفرع كما علقنا ولاية الاب من مال الصغيرة بمعنى العجز عن التصرف وهذا المعنى

يعم المال والنفس فلهذا اثبتنا الولاية على النفس ايضا كما اثبتنا على المال قوله وحكم القياس الاول
وهو ان يكون حكم الفرع والاصل متحدا في النوع ان لا يبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحدا
في العلة وجب اتحادهما في الحكم وان افترقا في غير هذه العلة وصورة الفرق في هذا النوع ان يقول
مثلا لا يلزم من الولاية في الغلام الولاية في الجارية الثيبة لان الثيبة صارت لها قدرة التصرفات
بنفسها لزوال حيائها فنقول هذا لا يضر لثبوت الاتحاد في العجز الثابت بالصغر فيثبت الاتحاد
في حكم مع وجود الافتراق بوصف آخر هكذا قيل قوله وحكم القياس الثاني وهو ان يكون الحكم في الفرع
من جنس حكم الاصل فساده بمانعة التجنيس بان يقول لا نسلم ان هذا من جنس ذلك بان يمنع عموم
العلة وشمولها الاصل والفرع فلا يؤثر في حكم الاصل والفرع وبالفرق الخاص وهو بيان ان تاثير الصغر
في ولاية التصرف في المال فوق تاثيره في ولاية التصرف في النفس لان الحاجة في التصرف في المال كثير الوقوع
ناجزة لا يحتمل التاخير وهي عاجزة عن التصرف فيها ومثل هذا لو يوجد في النفس لانعدام الشهوة
واعلم في هذا المقام اشكالا من وجوه احدها بان تعليله بان الاتحاد في العلة يوجب الاتحاد
في هذا الحكم يشترك فيه القسمان وثانيها ان الفرق اذا كان في المعنى المؤثر يبطل به القسمان واذا كان
في غيره لا يضر لا بالاول ولا بالثاني وثالثها ان الفرق الخاص المذكور اذا تقرر لا يسلم معه الاتحاد
عن الخلل ايضا قوله وبيان القسم الثالث هو القياس بعلة مستنبطة بالراي والاجتهاد ظاهر

ذلك اذا وجدنا وصفا مناسبا للحكم وهو بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر
اليه اعلم انه اذا لم يوجد نصا او اجماعا دليلا على العلة اختلف القايسون فيما يصلح دليلا عليها
فقال جماعة منهم هو الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل معنى تاثيره او
اخالته وقال بعض اصحاب الشافعي الاخالة وهي ان يوقع في القلب خيال القبول والصحة فيثبت صحته بشهادة
القلب التي هي المعتبرة عند انقطاع الادلة وعندنا الملائمة المناسبة وهي ان يكون بحال يوجب ثبوت
الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه قال الغزالي ثم المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف
اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت
لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب قوله وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع
يضاف الحكم اليه للمناسبة لا لشهادة الشرع بكونه علة ونظيره اذا راينا شخصا اعطى فقيرا درهما
غلب على الظن ان الاعطاء لدفع حاجة الفقير وتحصيل مصالح الثواب وهذا كما عللنا في ولاية
الانكاح في الصغير بعلة الصغر للمناسبة لان ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للصغير باعتبار
عجزه عن مباشرة النكاح مع حاجته الى مقصوده والصغر مورث للعجز وكان هذا تعليلا بوصف
مناسب ملائم للحكم وقد ظهر اثر هذا الوصف في موضع الاجماع وهو ولاية المال فانها ثابتة في
مال الصغير بالاجماع وانما يشترط هذا لوجوب العمل بالوصف لان الوصف في القياس بمنزلة الشاهد

ولابد لوجوب القضاء بشهادة الشاهدين من العدالة وهو اجتنابه عن محظورات دينه واجتنابه عنها يدل ظاهرا على انه يجتنب عن الكذب في الشهادة ايضا وظهور اثر الوصف في موضع آخر يدل ظاهرا على انه مؤثر في موضع النزاع فهذا يوجب العمل بالقياس بهذه العلة واما بمجرد المناسبة فيجوزه ولا يوجبه كما اشار بقوله اذا عرف هذا فنقول اذا راينا وصفا مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع يثبت الظن باضافة الحكم الى ذلك الوصف وغلبة الظن في الشرع يوجب العمل عند انعدام الدليل فوقها من الدليل بمنزلة المسافر اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء لم يجز له التيمم وعلى هذا مسائل التحري قوله وحكم هذا القياس ان يبطل بالفرق المناسب لانه عند وجود مناسب سواه في صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت الحكم به لانه كان بناء على الظن وقد بطل ذلك بالفرق قوله بالفرق المناسب اي بالفرق بين الاصل والفرع في الوصف المناسب لان عند وجود الفرق يوجد مناسب في الاصل المقيس عليه سوى الوصف الذي عللتموه به قوله وعلى هذا كان بالنوع الاول بمنزلة الحكم بالشهادة بعد تزكية الشهادة وتعديله والنوع الثاني بمنزلة الشهادة عند ظهور العدالة قبل التزكية والنوع الثالث بمنزلة الشهادة المستور اي على ما ذكرنا من الاقسام الثلثة والفرق بينها ان الوصف المعلوم بالكتاب والسنة بمنزلة الشاهد المعدل المزكى لان دلالة النص على كونه علة بمنزلة تزكية الشاهد من المزكي والوصف المعلوم بالاجماع بمنزلة الشاهد الذي

ظهر عدالته قبل التزكية لان الاجماع لم يرد له صريحا ولا دلالة ولا اشارة على ان هذا الوصف علة وانما يترتب الحكم على هذا الوصف لوجوده معه ومناسبته له والوصف المعلوم بالاجتهاد بمنزلة الشاهد المستور لانه لم يظهر عدالته ولا فسقه كما لم يظهر كون الوصف علة بدليل من نص او اجماع فان قلت ان العمل بالقسم الثالث واجب كما صرح به ان غلبة الظن يوجب العمل وكونه بمنزلة المستور يقتضي ان لا يجب العمل به ولكن يكون جائزا قلت انما يجب العمل بالوصف المناسب اذا اقترن به الحكم في موضع الاجماع وهو من قبيل النوع الثاني وللقائل ان يقول لا فرق بين النوع الثاني والثالث في التحقيق فافهم **فصل** الاسولة المتوجهة على القياس ثمانية الممانعة والقول بموجب العلة والقلب والعكس وفساد الوضع والفرق والنقض والمعارضة لما فرغ الشيخ من بيان شروط القياس وركنه وهو العلة شرع في بيان دفعه قوله اما الممانعة فنوعان احدهما في نفس الوصف والثاني منع الحكم وهي تقع سواء على المعلل وهي اساس المناظرة واصلها لان المناظرة وضعت على مثال الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي دام اثباته على السائل والسائل مدعى عليه وكان سبيله الانكار كما ان سبيل المدعى عليه في حقوق الدفع عن نفسه والانكار فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غير الممانعة الا عند الضرورة وهي انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب مؤثرا في الحكم يتجاوز السائل عنها الى القول بموجب العلة

ان امكنه ذلك والا اشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارض فاذا ال الكلام الى المعارضة يحول الامر على المجيب قوله مثال المنع في الوصف قولهم صدقة الفطر واجبة بالفطر اي بسببه فلا تسقط بموته ليلة الفطر لتقرر وجوبه بتحقق السبب فانهم جعلوا الوصف اي العلة للحكم وجوبها بالفطر ونحن نمنع وجود هذا الوصف قلنا لا نسلم وجوبها بالفطر بل عندنا يجب براس يمونه ويلي عليه فلا يجب صدقة الفطر بموته ليلة الفطر لان السبب هو الراس فاذا مات يفوت سبب يفوت الحكم فان قلت لا يستقيم هذا النظير مثالا للقياس لانه لا قياس الا بالمقيس عليه وليس لهذا القياس مقيس عليه قلت المقيس عليه سائر الحقوق المالية التي تحقق اسبابها او يجعل هذا قياسا بلا مقيس عليه ويسمى هذا التعليل وقد تقرر تحقيق المسئلة في باب الاسباب قوله وكذلك اذا قيل قد رد كوته فاجب في الذمة فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين بعد ما حال الحول ولم يؤد الزكوة جعل وجوب مقدار الزكوة علة الحكم وهو بقاء الواجب بعد هلاك المال وانا نمنع هذه العلة فنقول لا نسلم ان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداؤه واجب ولئن كان اداؤه واجبا فلا يسقط بالهلاك كالدين قلنا لا نسلم بان الاداء واجب في صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية قوله لانا نسلم بان اداء الدين واجب الى رب الدين على المديون بل حرم منع رب الدين عن اخذ مقدار دينه عن مال مديونه حتى اذا خلى المديون بين المال وبين الدائن يخرج عن عهدة الدين

قلنا لا نسلم بان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداء الزكوة فلا يسقط بهلاك النصاب

به وانه لم ياخذ الداين المال قوله وهذا اي قولنا لا نسلم بان وجوب الاداء ثابت من قبيل منع الحكم لان وجوب الاداء وجوازه من قبيل الاحكام وللقائل ان يقول الحكم في هذا القياس عدم سقوط الزكوة بهلاك المال واما وجوب الاداء فجعل وصفا جامعا بين الفرع والاصل وكان المنع من قبيل منع الوصف لا من قبيل منع الحكم قوله وكذلك اذا قال المسح ركن في باب الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا لا نسلم بان تثليث مسنون في الغسل بل اطالة الفعل في محل الفرض زيادة على المفروض كاطالة القيام والقراءة في باب الصلوة غير ان الاطالة في باب الغسل لا يتصور الا بالتكرار لاستيعاب الفعل على كل المحل وبمثله نقول في باب المسح بان الاطالة مسنون بطريق الاستيعاب وكذا اذا قال [illegible] الاثبات سنة تثليث في مسح الراس المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل في الاعضاء فانه سن فيه التثليث لانه ركن في الوضوء قلنا لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل فمنعناه الحكم وهو سنة تثليث في المقيس عليه وهو الغسل في الاعضاء الثلثة وبيانه ان التكرار ليس بسنة مقصودة في الاصل لانه لا اثر لوصف الركنية في التكرار انما اثره في سنة التكميل لان السنن والواجبات انما شرعت مكملات للفرائض ولانه الاصل في ساير الاركان والتكميل انما يكون باطالة الفرض في محله فيما امكن الا يرى ان القيام والركوع والسجود انما يكون تكميلها باطالة لا بتكرارها وكذا القراءة الا انه لم تجد محل الاطالة في الغسل لان المفروض لما استغرق محله كانت اطالة التكميل

فى غير محل الفرض فصرنا ضرورة الى التكرار خلفا عن الاصل والعمل بالاصل ممكن فى مسح الراس فقلنا بالاطالة
بالاستيعاب قوله وكذلك يقال التقابض فى باب بيع الطعام بالطعام شرط شرط كالنقود فانه شرط
التقابض البدلين فى عقد الصرف والجامع اى علته ان كلا منهما مال يجرى فيه الربوا قلنا لا نم بان التقابض
شرط فى باب النقود بل الشرط تعينها كيلا يكون بيع النسيئة بالنسيئة غير ان النقود لا يتعين الا بالقبض
عندنا فشرط التقابض خلف عن التعيين فلا يكون شرطا باصله عندنا اى قلنا لا نم ان التقابض شرط
فى عقد الصرف بل الشرط تعينهما وانما لا يجوز عقد الصرف بدون قبض البدلين لان النقود
لا يتعين بدون القبض اذ الدراهم والدنانير لا يتعينان فى العقود والفسخ لثبوتهما فى الذمة
ولهذا ان ابتاع سلعة بدراهم معينة جاز ان يودى مكانها اخرى بخلاف الطعام فانه يتعين
قبل القبض اذا عين قوله واما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف علة وبيان ان معلولها
غير ما ادعاه المعلل ومثاله المرفق حد فى باب الوضوء فلا يدخل تحت الغسل لان الحد لا يدخل
فى المحدود قلنا المرفق حد الساقط فلا يدخل تحت حكم الساقط لان الحد لا يدخل تحت المحدود
واما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف علة للحكم المدعى ظاهرا بهذا القياس وبيان
ان معلولها اى معلول هذه العلة بالتحقيق غيرما ادعاه المعلل كما فى مسئلة المرفق فان
المعلل اى القايل يدعى انه لا يدخل تحت الغسل والسايل يسلم ان هذا الوصف وهو كونه حد

فى باب الوضوء علة لهذا الحكم ظاهرا وهو انه لا يدخل تحت الغسل لكن حكمها بالتحقيق انه لو يدخل
تحت المحدود والمحدود هنا الجانب الساقط لا الجانب المغسول والمرفق حد الساقط لا حد الغسل فلا
يدخل تحت الساقط قوله وكذلك يقال الصوم رمضان فرض فلا يجوز بدون تعيين اى لا يجوز
بمطلق النية ونية النفل كصوم قضاء قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين عندنا وانما
جوزنا باطلاق النية الا انه وجد التعيين ههنا من جهة الشرع وتعيين الشرع فوق تعيين العبد
ولئن قال لا يجوز بدون تعيين النية من العبد كالقضاء قلنا لا يجوز القضاء بدون التعيين
الا ان التعيين لم يثبت من جهة الشرع ولذلك شرط تعيين العبد وههنا وجد التعيين من
جهة الشرع فلا يشترط تعيين العبد وحاصل هذا الجواب الممانعة فى شرط القياس وهو ان الفرع
ليس بنظير الاصل لانه انما شرط التعيين فى الاصل لانه لم يوجد فيه تعيين من الشرع وفى الفرع وجد
التعيين من الشرع فلا حاجة فيه الى تعيين العبد ثم بين المثالين المذكورين فرق فى طرق
وروده الرفع وهو ان مثال الثانى اتم طباق من مثال الاول على ما تقرر فى الاصطلاح
فى معنى القول بموجب العلة قوله واما القلب فنوعان احدهما ان يجعل ما جعله المعلل علة
للحكم معلول لذلك الحكم القلب فى اللغة تغير هيئة الشىء على خلاف الهيئة التى كان عليها
وفى الاصطلاح وهو بمعنى المعنى وهو تغير التعليل اى تغير السايل الهيئة بخلاف الهيئة

التى كان هى عليها وهو نوعان احدهما ان يجعل السايل معلولا اى حكما ما جعله المعلل علة
للحكم ويجعل ويجعل علة ما جعله المعلل معلولا فيه ابطال التعليل بابطال العلة لجعلها حكما وهذ
القلب فى اللغة كقلب الاناء وهو جعل الشىء اعلاه اسفله واسفله اعلاه وانما يصح هذا النوع
من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل ما كان حكما فى الاصل علة لحكم اخر فاما لو علل
بالوصف المحض لا يرد عليه هذا القلب ومثاله فى الشرعيات جريان الربوا فى الكثير يوجب جريانه
فى القليل كالاثمان فيحرم بيع الحفنة من الطعام بحفنتين هذا قول من جعل الربوا فى الكثير
حراما فى بيع ما يدخل تحت الكيل يوجب جريان الربوا فى القليل كالاثمان فانه يجرى فيه الربوا فى
القليل والكثير والجامع ان كلا منهما يجرى فيه الربوا قلنا لا بل جريان الربوا فى القليل يوجب جريانه
فى الكثير كالاثمان وقد قلنا تعليل الخصم وجعلنا جريانه فى الكثير حكما وهو علة فى قياس الخصم
وجعلنا جريانه فى القليل علة وهو حكم فى القياس ثم اعلم ان القلب انما يتحقق فى الحكم وعلة الاصل
المقيس عليه كما نقول الاثمان انما يجرى الربوا فى كثيرها لانه يجرى فى قليلها وقول المصنف فى
المثالين كالاثمان وكالصيد يخل بالمقصود قوله وكذلك فى مسئلة الملتجى الحرم حرمة اتلاف
النفس يوجب حرمة اتلاف الاطراف كالصيد قلنا بل حرمة اتلاف الاطراف يوجب حرمة اتلاف
النفس كالصيد فاذا جعلت علة معلولا لذلك الحكم لا يبقى علة له لاستحالة ان يكون الشىء

علة الشىء ومعلولا له قوله وكذلك فى مسئلة الملتجى وهو ان المباح الدم اذا التجا الى الحرم لا يقتل
فيه عندنا وقال الشافعى تقتل فيه بالقياس على ما اذا كان القياس عليه فى الطرف فانه اذا التجى
الى الحرم يستوفى منه القصاص اتفاقا فكذا اذا التجى من عليه القصاص فى النفس والجامع ان كلا
منهما جان هذا حاصل قولهم فى هذه المسئلة وان لم يكن مثالا لمورد القلب والتصوير المذكور فى
الكتاب ان حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة اتلاف الطرف كالصيد لا انا قلنا لا بل حرمة اتلاف الطرف
يوجب حرمة اتلاف الطرف يوجب حرمة اتلاف النفس كالصيد فاذا جعلت علة معلولا لذلك
لا يبقى علة لاستحالة ان يكون الشىء الواحد علة الشىء ومعلولا فان حرمة طرفه انما يثبت لحرمة
نفسه وحرمة الطرف غير ثابت فى الملتجى فعلم ان حرمة النفس ايض غير ثابت والا يلزم تخلف الحكم
عن العلة وهو باطل قوله والنوع الثانى من القلب ان يجعل السايل ما جعله المعلل علة لما ادعاه
من الحكم علة لضد ذلك الحكم فيصير الوصف الذى علل به حجة للسايل بعد ان كان حجة للمعلل
وهذا كقلب الجراب وهو جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا فان الوصف كان شاهدا عليك فقلبت
فجعلته شاهدا لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك ومثاله صوم رمضان
صوم فرض فيشترط التعيين له كالقضاء اى مثاله فى صوم رمضان انه صوم فرض فيشترط
فيه تعيين النية كصوم قضاء قلنا لما كان الصوم فرض فلا يشترط التعيين له بعد ما تعين

البوم له يعني شرعا كالقضاء قوله واما العكس فنعني به ان يتمسك السايل باصل المعلل على وجه
ان يكون العلل مفضيا الى المفارقة بين الاصل والفرع قوله واما العكس فهو لغة ان يرد الشيء
على السنة الاول وفي الاصطلاح ان يتمسك السايل باصل المعلل اي بما جعله اصلا مقيسا عليه
لضد ما فرع المعلل اي لضد الحكم الذي جعله المعلل فرعا وهو الحكم المدعا بالقياس
فان قلت ما ذكره من تفسير العكس وهو النفس بعين القلب المذكور ويدخل فيه
فساد الوضع على ان المثال المذكور للعكس لا يطابقه لانه ليس فيه نفي الزكوة عن حلي
النساء قلت ما تحققت من معنى العكس ومثاله مذكور في نسخ الاصول ومن امثلته
المذكورة فيها هو ان يحلل السايل باصل المعلل لنفي حكم المعلل بنفي لازم الحكم الاول
او لنفي نظيره على وجه يفضي المعلل الى المفارقة بين الاصل والفرع ومثاله الحلي اي
ومثال قول اصحاب الشافعي في مسئلة الحلي اي حلي النساء اعدت للابتذال فلا يجب
فيها الزكوة كثياب البذلة وهي المعدة للاستعمال واللبس قلنا بطريق العكس لو كان الحلي
بمنزلة الثياب البذلة لا يجب الزكوة في حلي الرجال كثياب البذلة فاضطر المعلل
الى قبول الفرق بين الاصل والفرع قوله واما على فساد الوضع فالمراد به ان يجعل العلة وصفا
لا يليق بذلك الحكم اي فالمراد بان يكون قياس المعلل فاسدا في اصل وضع بان يجعل العلة

وصف لا يليق بالحكم فاورد عليه السايل بيان فساده ومثاله في قولهم في اسلام احد الزوجين اختلاف
الدين طرى على النكاح فيفسده كارتداد احد الزوجين فانه جعل الاسلام علة لزوال الملك
قلنا والاسلام عهد عاصما للملك فلا يكون مؤثرا في زوال الملك اي ومثاله في قولهم في اسلام احد
الزوجين انه يقع الفرقة بمجرد الاسلام وعندنا لا يقع الفرقة قبل اباء الآخر فقالوا لان في اسلام
احدهما اختلاف الدين فيوجب فساد النكاح كالردة قلنا هذا فاسد وضعا لانه جعل
الاسلام علة لزوال الملك والاسلام عهد عاصما للملك والحقوق كما اذا اسلم في دار الحرب
فقد عصم نفسه وماله وولده الصغار فلا يكون مؤثرا في زوال الملك وكذلك في مسئلة
طول الحرة انه حر قادر على النكاح فلا يجوز له الامة كما لو كانت تحته حرة قلنا فوصف كونه حرا قادرا
يقتضي جواز النكاح فلا يكون مؤثرا في عدم الجواز طول الحرة وهو القدرة على نكاح الحرة لقول
الشافعي انه لا يجوز نكاح الامة لمن قدر على النكاح الحرة لانه حر قادر على النكاح فلا يجوز له الامة
كما لو كانت تحته حرة قلنا هذا فاسد وضعا لانه جعل القدرة على النكاح مؤثرا لعدم جوازه
وهو عجز فيه من جهة الشرع والعجز ضد القدرة فلا يكون من اثر القدرة قوله واما النقض فمثل
ما يقال الوضوء طهارة فيشترط له النية كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء فهو وجود العلة
وتخلف الحكم مثال ما يقال الوضوء طهارة فيشترط فيه النية كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء

لوجود العلة وهي الطهارة مع تخلف الحكم وهو اشتراط النية فانه لم يشترط النية فيهما قوله واما المعارضة
فمثل ما يقال المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل قلنا المسح ركن فلا يسن تثليثه كمسح الخف
التيمم قوله اما المعارضة فهي ان يأتي السايل بدليل آخر لنفي حكم دليل المعلل بان يقول للمعلل ما ذكرت من
الدليل وان دل على الحكم لكن عندنا من الدليل ما ينفيه ومثاله ما ذكر وهو ظاهر فصل
الحكم يتعلق بسببه ويثبت بعلته ويوجد عند شرطه فالسبب ما يكون طريق الى الشيء بواسطة
كالطريق فانه سبب الوصول الى المقصود بواسطة المشي والحبل فانه سبب الوصول الى الماء بالدلاء
فعلى هذا ما كان طريقا الى الحكم بواسطة يسمى سببا له شرعا ويسمى الواسطة علة لما تم البحث
عن دلايل الشرع وهو اصول الفقه الاربعة فاعلم ان ما يثبت بهذه الدلايل من الاحكام يتعلق
باسبابها وشروطها وعللها فلا بد من بيانها وهذا الفصل لبيان ذلك فان الحكم يتعلق بسببه
لانه يفضي ويتوسل الى الحكم ويثبت الحكم بعلته لانها مؤثرة في الحكم ويوجد الحكم عند وجود شرطه
والسبب ما يكون طريقا ووسيلة الى المسبب وهو الحكم بواسطة بين السبب والحكم كالطريق فان معناه
اللغوي الطريق واستعمل في الشرع بمعنى الطريق ايضا لان الطريق سبب الوصول الى المقصود بواسطة المشي
وكما جاء السبب في اللغة بمعنى الطريق جاء بمعنى الحبل ايضا ومعنى السبب موافق معنى الحبل ايضا لان الحبل
سبب الوصول الى الماء بالدلاء قوله ومثاله فتح باب الاصطبل والقفص وحل قيد العبد فانه سبب التلف

بواسطة توجد من الدابة والطير والعبد فانه سبب تلف الدابة فانه اذا فتح بابها خرجت الدابة
وضلت فكان تلفها بواسطة خروجها وهو علة تلفها وكذا اذا فتح باب قفص فطار الطير فان خروج
الطير واسطة بين تلفه وبين فتح القفص وكذا اذا حل قيد العبد حتى ابق فان تلف العبد وجد
بواسطة بينه وبين حل قيده وهو ذهاب العبد قوله والسبب مع العلة اذا اجتمعا يضاف الحكم
الى العلة دون السبب لانها تؤثر في الحكم وتثبته والسبب يفضي اليه لا غير فكان اولى بالاضافة
اليها الا اذا تعذرت الاضافة الى العلة فيضاف الى السبب وعلى هذا قال اصحابنا اذا دفع
الرجل السكين الى الصبي فقتل الصبي به اي بالسكين نفسه لا يضمن الدافع ديته لانه اجتمع
لتلفه سبب وهو دفع السكين وعلته وهي فعل الصبي فاضيف الحكم اليها واذا سقط السكين
من يد الصبي فجرحه يضمن الدافع لان سقوط السكين ليس بفعل اختياري له ولو يكن الهلاك
حاصلا بمباشرة فعل الاهلاك اختيارا بل بامساكه الذي هو حكم دفع الدافع وهو متعدي
في الدفع فيضاف ما لزم من الامساك اليه فصار الدفع سببا له حكم العلة باعتبار ان علة
التلف وهي سقوط السكين من الصبي مما تعذرت الاضافة اليها لانه ليس بفعل اختياري قوله
ولو حمل الصبي اي حمل الصبي على الدابة فسيرها الصبي فجالت الدابة يمنة ويسرة فسقط الصبي
فمات لا يضمن الحامل لان الحمل وان كان السبب للتلف لكن اعترض علة وهي سير الدابة وهو

فعل اختياري حصل من الصبي فيضاف الحكم الى العلة ولو دل رجل انسانا على مال الغير فسرقه اي الانسان مال الغير او على نفسه اي اذا دل انسانا على نفس الغير فقتله اي الانسان وذلك الغير او على قافلة فقطع عليهم الطريق لا يجب الضمان على الدال في هذه المسائل الثلث على الدال لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها علة تصلح لاضافة الحكم اليها وهي فعل المدلول الذي يباشره باختياره مضافا اليه فهذه المسائل الخمس متفرعة على الاصل المذكور وهو السبب والعلة اذا اجتمعا تضاف الحكم الى العلة الا في مسئلة سقوط السكين فانها اضيف حكمها الى السبب وهي متفرعة على الاستثناء المذكور وقوله وهذا بخلاف المودع اذا دل السارق على الوديعة فسرقها او دل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله لان وجوب الضمان على المودع باعتبار ترك الحفظ الواجب لا بالدلالة وعلى المحرم باعتبار ان الدلالة محظور احرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلالة الا ان الجناية انما تتقرر بحقيقة القتل واما قبله فلا يجب الضمان لجواز ارتفاع اثر الجناية بمنزلة الاندمال في باب الجراحة جواب سوال وهو ان دلالة المودع والمحرم ايضا سبب محض كدلالة السارق ومع ذلك اضيف الحكم الى السبب فاجاب بان الضمان انما وجب على المودع بجناية على مال الوديعة وترك الحفظ الذي التزمه بعقد الوديعة وتضييعا اياها فكان ضامنا لمباشرة هذه الجناية بنفسه دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب وبان

الضمان على المحرم باعتبار ان الدلالة محظور احرامه بمنزلة الطيب ولبس المخيط فيضمن بمباشرته المحظور لا بان الدلالة سبب لتلف الصيد قوله الا ان الجناية الخ جواب اشكال وهو انه لو كان كذلك يضمن بمجرد الدلالة بدون ان يتصل بالقتل فاجاب بان الجناية انما يتقرر بها بالقتل لانها انما صارت جناية بازالة الامن الصيد وجنايته بعرض الانتقال والانتقاض لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول ولا يقدر عليه فيعود آمنا كما كان فصار كما اذا اخذه ثم ارسله او رماه فلم يصبه وقد يكون السبب بمعنى العلة اذا كان العلة حادثة بالسبب فيضاف الحكم اليه ومثاله فيما تثبت العلة بالسبب لانه لما ثبتت العلة بالسبب فيكون السبب في معنى علة العلة فيضاف الحكم اليه ولهذا قلنا اذا ساق دابة فاتلفت شيئا فيضمن السائق والشاهد اذا اتلف بشهادته قطعا بطلانها بالرجوع ضمن لان سير الدابة يضاف الى سوق وقضاء القاضي يضاف الى الشهادة لما انه لا يسعه ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة العدل عنده فصار كالمجبور في ذلك بمنزلة البهيمة بفعل السائق قوله ضمن السائق لان اصابتها بيدها او برجلها وان كانت علة التلف لكنها حدث بالسوق لان السوق تحمل على الذهاب كرها فصار فعلها مضافا الى المكره وكذلك مسئلة الشهادة لان القاضي كالبهيمة مجبور على القضاء بعد اقامة البينة

قوله ثم السبب قد يقام مقام العلة عند تعذر الاطلاع على حقيقة العلة تيسيرا للامر على المكلف وليسقط اعتبار العلة ويدار الحكم على السبب لما في تكليف العلم بحقيقة العلة من الحرج فلذا سقط اعتبار العلة لتعليق الحكم ويدار الحكم على سبب ومثاله في الشرعيات النوم الكامل بالاضطجاع والاتكاء فانه لما اقيم مقام الحدث سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم اي قوله اقيم مقام الحدث لانتقاض الطهارة لانه سبب لانتقاضها والعلة الحدث والاطلاع على وجود الحدث حالة النوم متعذر والنوم لاشتماله على استرخاء المفاصل داع الى وجود الحدث فيكون وجوده حدثا بالنوم فاقيم مقام الحدث فلذا سقط اعتبار حقيقة الحدث ويدار الانتقاض على كمال النوم حتى اذا نام ويتيقن بطريق انه لم يحدث انتقض الوضوء وكذلك الخلوة الصحيحة لما اقيمت مقام الوطي سقط اعتبار حقيقة الوطي ويدار الحكم على صحة الخلوة في حق كمال المهر ولزوم العدة اي اذا خلا الزوج بامراة وليس هناك مانع من الوطي كصوم او مرض وحيض كانه كان وطيها اقامة الخلوة مقام الوطي ولذا سقط اعتبار حقيقة ويدار الحكم على صحة الخلوة بان لم يوجد مانع فيجب المهر الكامل ويلزم العدة وان تيقن انه ما كان بينهما وطي فان قلت تعذر الاطلاع على الوطي لما ممنوع حتى لو توافقا على انتفاء الوطي

يجب ان لا يحكم بلزوم المهر والعدة قلت جاز ان يكون توافقهما تواضعا منهما لمصلحة من المصالح فتحقق تعذر الاطلاع في حق احكام الشرع والناس غيرهما وابيهم فيتهمهم واعتنا قوله وكذلك السفر لما اقيم مقام المشقة في حق الرخصة سقط اعتبار حقيقة المشقة ويدار الحكم على نفس السفر وهي ظاهرة حتى ان السلطان لو طاف في اطراف المملكة بقصد السفر كان له الرخصة في القصر والافطار وان لم يكن في سفره هذا مشقة قيد بقصد مقدار السفر لانه لو طاف سنين ولم يقصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها لم يكن له الرخصة قوله وقد يسمى غير السبب سببا مجازا كاليمين يسمى سببا للكفارة وانما ليست بسبب في الحقيقة فان السبب لا ينافي وجود المسبب واليمين ينافي وجوب الكفارة فان الكفارة انما يجب بالحنث وبه ينتهي اليمين وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق والعتاق يسمى سببا فانه ليس بسبب في الحقيقة لان الحكم انما يثبت عند الشرط والتعليق ينتهي بوجود الشرط فلا يكون سببا مع وجود التنافي بينهما جواب نقض يرد على ما ذكروا وهو ان السبب ما يكون طريقا الى الحكم مفضيا اليه واليمين سبب الكفارة ولذا يضاف اليه يقال كفارة اليمين مع انه ليس بمفض اليها بل اليمين ينافي وجوب الكفارة فان الكفارة لا يجب الا بالحنث واليمين تعقد للبر وشرعت له والبر ينافي الحنث وكان اليمين منافيا للحنث والحنث لازم للكفارة

والمنافي اللازم مناف للملزوم وكذلك تعليق الطلاق والعتاق يسمى سببا للطلاق والعتاق مع انه مناف لهما لانه قوله ان دخلت الدار فانت طالق المقصود منه امتناعها عن دخول الدار حذرا عن الطلاق وكان يمين التعليق مانعا لوجود الشرط وهو لازم للجزاء والمنافي اللازم مناف للملزوم ومعنى قوله به ينتهي اليمين بالحنث والتعليق بالشرط انه اذا فعل بخلاف موجب اليمين ارتفع اليمين ولهذا لو فعل ذلك مرة اخرى لا يحنث ولا يقع الطلاق الا في كلمة كلما لانها ايمان لا يمين واحدة فاجاب بان انعقاد اليمين يحتمل ان يؤل اليه بان خالف ولزم الكفارة والجزاء يسمى سببا كما سمي العنب خمرا في قوله تعالى حكاية اني اراني اعصر خمرا **فصل** الاحكام الشرعية يتعلق باسبابها وذلك ان الوجوب غيب عنا فلا بد من علامة يعرف العبد بها وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضيف الحكم الى الاسباب اي الاحكام الشرعية التي يثبت بالاصول الاربعة يتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب غيب عنا لان الوجوب بايجاب الله تعالى وايجاب الصلوة مثلا في اليوم او في الليلة لا يعلم متى يكون لو لم يكن الاسباب فاضيف الى الاسباب التي وضعت لها تيسيرا على العباد فسبب وجوب الصلوة الوقت بدليل ان الخطاب باداء الصلوة قبل دخول الوقت لا يتوجه وانما توجه بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجوب الاداء ومعرف للعبد سبب الوجوب قبله قوله ووجوب الاداء ينفصل عن نفس الوجوب لان الخطاب يثبت

بالامر ونفس الوجوب ثابت بالسبب وسبب غير الامر فان السبب يثبت به نفس الوجوب والخطاب بالامر يتوجه بعد ذلك ويعرف سبب الوجوب وهذا كقولنا للمشتري ادي ثمن المبيع وللزوج ادي نفقة المنكوحة فانه يجب الثمن بالبيع ونفقة بالنكاح ويجب اداءهما عند المطالبة كقولنا ادوا به يعرف ان الوجوب بالسبب اي الوقت سابقا على وجوب الاداء بالخطاب المتوجه بعد الوقت لان الوجوب اي وجوب الصلوة ثابت في حق من لا يفهم الخطاب كالنايم لكونه غير فاهم الخطاب والمغمى عليه غير الزوايد على يوم وليلة حتى امر بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفايت فعرفنا ان الوجوب ثابت في حقهما الا يرى ان الحايض لا يجب عليها القضاء لما انه لا يجب عليها الاداء ولا موجود يعرفه العبد ههنا الا دخول الوقت فتبين ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت على من لا يفهم الخطاب كالنايم والمغمى عليه ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتا بدخول الوقت وبهذا ظهر ان الجزء الاول سبب الموجب ثم بعد ذلك طريقان احدهما نقل السببية من الجزء الاول الى الثاني ثم الى الثالث ثم الى الرابع ثم الى ان ينتهي الى جزء الاخيرة من الوقت عندنا فيتقرر الوجوب اذ لو يبق بعد هذه الجزء ما يحتمل انتقال اليه ويعتبر حال العبد في ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء وبيان اعتبار حال العبد فيه انه لو كان جنبيا في اول الوقت وبالغا

في ذلك الجزء الاخير او كان كافرا في اول الوقت مسلما في ذلك الجزء او كانت حايضا ام نفساء في اول الوقت طاهرة في ذلك الجزء وجبت الصلوة وعلى هذا جميع الصور حدوث الاهلية في آخر الوقت وعلى العكس ان حدث حيض ونفاس او جنون مستوعبا او اغماء ممتد في ذلك الجزء سقط عنه ولو كان مسافرا في اول الوقت مقيما في آخره يصلي اربعا ولو كان مقيما في آخره يصلي اربعا ولو كان مقيما في اول الوقت مسافرا في آخره صلى ركعتين وبيان اعتبار صفة تلك الجزء ان ذلك الجزء ان كان كاملا تقررت الوظيفة كاملة فلا يخرج عن العهدة بادائها في الاوقات المكروهة قوله بهذا اي بما ذكرنا من ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ظهر ان الجزء الاول سبب ولا يتوقف الوجوب على كل الوقت اذ لو كان كذلك لا يثبت الوجوب الا بعد مضي الوقت فلا يصح اتيان الصلوة في الوقت للزوم تقدم المسبب على السبب وهو لا يجوز قوله ثم بعد ذلك اي بعد ان يثبت ان الجزء الاول سبب لا بد ان يعلم كيف يكون باقي اجزاء الوقت سببا وله طريقان احدهما ان يجزء الاول اذا جعل سببا بعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداء به تقررت السببية عليه لحصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر وان كان المقصود الاصلي الابتلاء وان لم يتصل به الاداء لا انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني الذي يلي الاول ويتقرر عليه ان اتصل الاداء به ثم ان لم يتصل به الاداء

ينتقل منه الى الجزء الثالث الذي يلي الثاني ثم الى الرابع والخامس وما يليه جزءا فجزءا الى جزء يتصل به الاداء ثم ان لم يحصل الاداء قبل آخر الوقت ينتهي السببية الى آخر الوقت فيكون ذلك سببا وينقرر الوجوب في آخر جزء من اجزائه ويعتبر حال العبد في ذلك الوقت في الاهلية وانتفاء العوارض فان كان اهلا للوجوب في آخر الوقت يجب وان لم يكن اهلا فيه لم يجب فعلم وصفة ذلك الجزء من الكمال والنقصان قوله وعلى العكس اي بان زالت الاهلية في ذلك الوقت يسقط الصلوة وانما الكمال والنقصان يسقط الصلوة للجنون والاغماء بالاستيعاب والامتداد لان غير المستوعب وغير الممتد لا تسقط به الصلوة ومثاله فيما يقال ان آخر الوقت في الفجر كامل وانما يصير الوقت فاسدا بطلوع الشمس وذلك بعد خروج الوقت فيتقرر الواجب بوصف الكمال فاذا طلعت الشمس في اثناء الصلوة بطل الفرض لانه لا يمكنه اتمام الصلوة الا بوصف النقصان باعتبار الوقت وقد وجب كاملا لكمال سببه لان آخر الوقت الفجر بنفسه متصف بالكراهية وما ثبت كاملا في الذمة لا يتادى بصفة النقصان كالصوم المنذور المطلق لا يتادى في ايام النحر والتشريق وكما كالسجدة اذا قرءها نازلا فركب وسجد بالايماء لا يتادى لانها وجبت كاملة فلا يتادى ناقصة ولا يقال الكامل قد يتادى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها واتى باصل الاركان يخرج به عن العهدة وان تحقق فيه نقصان حتى وجب

جبره بسجدة السهو ان كان نركه بالسهو لانا نقول انما لم تمنع ذلك النقصان الخروج عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المامور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بما امر به الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التى لا يزاد بها على الكتاب فيمكن فيه النقصان في الاداء فيجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكامل لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى ان الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا فقد ادخل النقصان في نفس المامور به كذا في الشروح ولو كان ذلك الجزء ناقصا كما في الصلوة العصر فان اخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت عنده فاسد فيتقرر الوظيفة بصفة النقصان ولهذا وجب القول بالجواز عند الاحمرار مع فساد الوقت قوله ولو كان ذلك الجزء ناقصا كما في الصلوة العصر يستانف في وقت الاحمرار فانه يجب ناقصا لان سببه وهو جزء المتصل بالاداء فاسد ناقصة لكونه منسوبا الى الشيطان كما جاء في الحديث المعروف فيتقرر الوظيفة اى ثبت الواجب بصفة النقصان ولهذا وجب القول بجواز عصر الوقت في الوقت المكروه مع فساد الوقت مع كراهية وبطريق انه ان يجعل كل جزء من اجزاء الوقت سببا لا على طريق الانتقال فان قوله فيه اى قوله بانتقال السبب من الجزء الاول الى الثاني انا نقول بابطال السببية الثابتة بالشرع لان جزء الاول لما صار سبب

قوله السببية م

شرعا افاد نفس الوجوب فاذا قلنا بانتقال السبب لكنه كانت سببية بطل قوله ولا يلزم على هذا تضاعف الواجب فان الجزء الثاني انما ثبت عين ما ثبت الجزء الاول فكان من باب ترادف العلل لكثرة الشهود في باب الخصومات هذا دفع اشكال يرد على هذا بطريق وهو انه لو كان كل جزء الوقت سببا لكان بكل جزء واجب اى يكون كل جزء واجب فتضاعفت الواجبات وليس كذلك فاجاب بان الاسباب متعددة والواجب واحد وسبب وجوب الصوم شهود الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلام صوموا للروية واضافة الصوم اليه اى وبدليل اضافة الصوم اليه يقال صوم رمضان لانه اصل في اضافة الشئ الى شئ ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وحادثا به لان الاضافة للاختصاص والاصل في الكل اثبات الكمال كما لا اختصاص بين السبب والمسبب لثبوته ولان الاضافة بسببه لوم النسبة نسبة الحكم الى السبب محدوث به وسببه وجوب الزكوة ملك النصاب النامي حقيقة بالتجارة او حكما كان الحول لان به يتمكن من استنماء المال على الكمال لان الحول يشتمل على الفصول الاربعة وهي مدة كاملة لاستنماء كل جنس من المال كالنقد والسايم وغيرها فاقيم مقام النماء لعدم الاطلاع على حقيقة النماء او لتقصيره في الاستنماء وانما كان المال سببا للزكوة ولا نها تضاف اليه يقال زكوة المال وكان وجود النصاب وهو المال لا المقدر سببا وباعتبار وجود

جاز التعجيل في باب الاداء يعني اذا ملك نصابا جاز ان يودى الزكوة قبل حولان الحول لوجود المسبب بعد وجود السبب فان قلت لما كان السبب ملك النصاب النامي قبل الحول النصاب غير نام فلم يكن السبب موجودا قبل الحول قلت وجود النصاب سبب والنماء شرط قوله وسبب وجوب الحج البيت لاضافة الى البيت وعدم تكرار الوظيفة في العمر وعلى هذا الحج لو حج قبل وجود الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الاسلام لوجود السبب وبه فارق اداء الزكوة قبل وجود النصاب قوله وسبب وجوب الحج البيت لاضافة الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وبدليل عدم تكرار الوظيفة فان الحج لا يتكرر بتكرار السنوات والشئ انما يتكرر بتكرر سببه ويتحد باتحاده والبيت متحد فعلم ان سببه البيت وعلى هذا اى على البيت سببه لو حج قبل الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الاسلام لوجود السبب وهو البيت وبه فارق الزكوة قبل وجود السبب لا يجوز قوله وسبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وباعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز اداءها قبل يوم الفطر قوله وسبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وبيانه ان كلمة عمن للانتزاع فدل على احد الوجهين اما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه فيودى عنه ويبطل الثاني لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والفقير فعلم انه سبب ولذلك يتضاعف الواجب بتضاعف الروس فان قلت

قوله وسبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وباعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز اداءها قبل يوم الفطر

انما يضاف الى الفطر يقال صدقة الفطر فعلم ان وقت الفطر سبب كما قال الشافعي قلت ان الفطر شرط له والسبب لا يعلم الا بعد الشرط واما اضافته الى الفطر فمجاز فان قلت فلم جعلت الاضافة الى الفطر مجازا والاصل في الكلام الحقيقة وهي الاضافة الى السبب قلت قد تعارضت جهتا السبب فان تضاعف الواجب بتضاعف الروس يقتضي ان يكون الراس سببا والاضافة الى الفطر يقتضي ان يكون الفطر سببا على ما هو الاصل في الاضافة الا ان الاضافة يحتمل الاستعارة والتجوز لانها من جنس الكلام وتضاعف الواجبات بتضاعف الراس لا يحتمل ان يكون لغير السببية فحمل الاضافة على المجاز عملا بالجهتين بقدر ما امكن قوله في سبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الريع اى الخارج لان العشر يضاف الى الارض يقال عشر الارض وسبب وجوب الخراج الارض الصالحة للزراعة وكانت نامية حكما وهي نامية بالتمكن من الزراعة وانما اعتبرنا النماء التقديرى فيه لان الخراج فوته فيه معنى العقوبة ولذا يجب على الكافر جزاء على اعراضهم عن عبادة الله تعالى واشتغالهم بعمارة الدنيا فاعتبرنا النماء التقديرى تحقيقا لمعنى العقوبة بخلاف العشر فانه مؤنة فيها معنى العبادة كما تقرر في محله قوله وسبب وجوب الوضوء الصلوة عند البعض ولهذا وجب على من وجب عليه الصلوة عند البعض ولا وضوء على من لا صلوة عليه والحدث شرط وهذا كالصلوة

بسببه الوقت والطهارة شرط وقال البعض سبب وجوبه الحدث ولهذا لا يجب بدونه ووجوب

الصلوة شرط وقد روى عن محمد رح ذلك نصا وسبب الغسل الحيض والنفاس الجنابة لانه

يضاف اليها يقال غسل الجنابة والحيض والنفاس **فصل المانع قال القاضي الامام ابو زيد رح**

الموانع اربعة اقسام مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع ابتداء الحكم

ومانع دوامه ونظير الاول بيع الحر والميتة والدم فان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف

علة لافادة الحكم وعلى هذا ساير التعليقات عندنا فان التعليق يمنع انعقاد التصرف

علة قبل وجود الشرط على ما ذكرنا ولهذا لو حلف ان لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بدخول الدار

لا يحنث قوله ونظير الاول بيع الحر والميتة فانهما ليسا بمحل البيع لان البيع مبادلة مال

بمال وهذان ليسا بمالين لعدم التمول بهما والشئ انما يوجد في محله فاذا لم يكونا محلين

للبيع لم ينعقد تصرف الايجاب والقبول علة فيهما وعلى هذا اى على الطريق او على ان

عدم المحلية يمنع انعقاد التصرفات علة ساير التعليقات فان الايجاب مثل قوله انت

طالق او انت حر علة لثبوت الطلاق والحرية الا ان الشرط حال بينه وبين المحل فاذا لم يبق في

قوله انت طالق محلا لا ينعقد علة فلهذا لو حلف ان لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بدخول

الدار اى ان دخلت فهي طالق لا يحنث لانه لم يوجد التطليق لعدم محله قوله ومثال الثاني

جلاك وعدة رشده ...

هلاك النصاب في اثناء الحول وامتناع احد الشاهدين عن الشهادة ورد العقد وهو ان

يوجد العلة الا انها لم يتم لمانع كوجود النصاب علة لوجوب الزكوة ولهذا لو عجل قبل

الحول الا انها انما يتم علة اذا حال الحول على المال ولهذا لا يطالب باداء الزكوة قبل الحول

وكذلك امتناع احد الشاهدين بعد شهادة الآخر فان الشهادة يوجد باحد الشاهدين

وكذلك شطر العقد اى الايجاب والقبول في البيع او النكاح احدهما جزء العلة فيتم بهما

بجزئين قوله ومثال الثالث البيع بشرط الخيار وبقاء الوقت في حق صاحب العذر وهو

ان يوجد العلة بتمامها الا انه تخلف حكمها لمانع كالبيع بشرط الخيار لان العلة وهي

الايجاب والقبول موجود في محل البيع الا انه لم يثبت الملك شرعا لثبوت الخيار فكان

شرط الخيار مانعا لابتداء وجود الملك وكذلك وجود الحدث من صاحب العذر علة

لنقض الطهارة او لوجوبها الا ان بقاء الوقت في حقه مانع لوجود النقض والوجوب

قوله ومثال الرابع خيار البلوغ والعتق والروية وعدم الكفاية والاندمال في باب الجراحات

على هذا الاصل وهو ان يكون الحكم ثابتا بالعلة الا انه لا يدوم ولا يلزم لمانع كخيار

البلوغ للصغير والصغيرة اذا انكحهما غير الاب والجد فبلغا كان لكل منهما الخيار

ان شاء اقام على النكاح وان شاء فسخ خلافا لابي يوسف رح وخيار العتق للامة المزوجة

اذا اعتقت كان لها الخيار في بقاء النكاح وفسخه وخيار الروية في البيع اذا رأى المبيع بعد

البيع مثلا وكذا الخيار لعدم الكفاءة اذا زوجت نفسها من غير كفو فللاولياء الاعتراض

والخيار بين الفسخ وان جاز النكاح وكذلك الاندمال في باب الجراحات قوله وهذا على

اعتبار جواز تخصيص العلة الشرعية فاما على قول من لا يقول بجواز تخصيص العلة فالمانع

عنده ثلثة اقسام مانع يمنع ابتداء العلة ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع دوام الحكم

واما عند تمام العلة يثبت الحكم لا محالة وعلى هذا كل ما جعله الفريق الاول مانعا لثبوت

حكم جعله الفريق الثاني مانعا لتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين اى

تقسيم الموانع على اربعة انواع كما قال القاضي ابو زيد رح على اعتبار جواز التخصيص العلة

فهو لا يقول بمانع يمنع ابتداء الحكم لانه لا يجوز ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع لثبوت

الحكم لا محالة عند تمام العلة فاذا وجدت العلة ولم يثبت الحكم بما كان عند من لم

يجوز تخصيص العلة انتفى الحكم لعدم وجود العلة بتمامها وبيان ذلك في قولنا في الصائم

اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لان ركن الصوم قد فات ويلزم عليه الناسي فمن

اجاز الخصوص قال امتنع هذا الحكم لعدم تمام العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع

فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه

فصل

فصل الفرض لغة هو التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان

وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي وحكمه لزوم العمل به والاعتقاد والطاعات المشروعة

على اربعة انواع فرض وواجب وسنة ونفل ومستحب فالفرض لغة التقدير قال الله تعالى

فنصف ما فرضتم اى قدرتم بالتسمية وانما سميت مفروضات الشرع فرايض لانها مقدراته

بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان والفرض في الشرع ما ثبت بدليل قطعي كالصلوة

ثبت لزومها بالآية غير المأولة وهي الدليل القطعي قوله والوجوب هو السقوط يعني يسقط

على العبد بلا اختيار منه وقيل من الوجبة وهو الاضطراب سمي الواجب بذلك لكونه مضطربا

بين الفرض والنفل فصار فرضا في حق العمل حتى لا يجوز تركه قصدا ونفلا في حق الاعتقاد

فلا يلزمنا الاعتقاد جزما وفي الشرع هو ما ثبت بدليل فيه شبهة العدم كالآية المأولة

والصحيح من الآحاد وحكمه ما ذكرنا والوجوب لغة السقوط اى معناه في الواجب شرعا

يسقط على العبد المكلف به بلا اختيار منه مضطربا بين الفرض والنفل اى متشابها للفرض

من حيث انه فرض في حق العمل والنفل من حيث انه فرض في حق العمل والنفل من حيث انه

غير لازم الاعتقاد وحكمه ما ذكرنا انه فرض عملا لا يلزم به الاعتقاد كصدقة الفطر

والفاتحة في الصلوة وضم السورة قوله والسنة عبارة عن الطريق المسلوكة المرضية في باب

الدين سواء كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم او من الصحابة قال عليه السلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وحكمها انه
يطالب المرأة باحيائها ويستحق الملامة بتركها الا ان يتركها بعذر والنفل عبارة
عن الزيادة والغنيمة تسمى نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود من الجهاد والنفل
والتطوع نظيران السنة لغة الطريقة المسلوكة المرضية في باب الدين وهو مطلق على كل
طريقة سواء كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم او من الصحابة ثم العض بالنواجذ عبارة
عن الاخذ بقوة والتمسك بها والملازمة عليها والنفل والتطوع نظيران لانه كما ان
النفل اسم للغنيم فكذلك التطوع اسم لاتيان خير يوتى به عن طوع **فصل**
العزيمة هي القصد اذا كانت في نهاية الوكادة ولهذا قلنا ان العزم على الوطي عود
في باب الظهار لانه كالموجود فجاز ان يعتبر موجودا عند قيام الدلالة ولهذا اذا قال
اعزم يكون حالفا وفي الشرع عبارة عما لزمناه من الاحكام ابتداء سميت عزيمة لانها
في غاية الوكادة لوكادة سببها وهو كون الامر مفترض الطاعة بحكم انه الهنا ونحن عبيده
واقسام العزيمة ما ذكرنا من الفرض والواجب قوله عود في باب الظهار يعني الظاهر عند علمائنا
اذا عزم على الوطي كان كانه عاد الى حالة الاباحة حتى وجبت الكفارة ولهذا قال لو اعزم

يكون ٣٤٧

يكون يمينا لما فيه من معنى نهاية القصد الذي هو معنى اليمين ومعنى ابتداء غير مبني
على عذر واقسام العزيمة ما ذكرنا من الفرض والواجب وغيرهما قوله واما الرخصة فعبارة
عن التيسر والسهولة وفي الشرع صرف الامر من عسر الى يسر بواسطة عذر في المكلف
وانواعها مختلفة لاختلاف اسبابها وهي اعذار العباد وفي العاقبة تؤول على نوعين
احدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجناية وذلك نحو اجراء
كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب عند الاكراه وسب النبي صلى الله عليه وسلم
وقتل المسلم ظلما واتلاف مال المسلم ظلما وحكمه انه لو صبر حتى لو قتل يكون ماجورا
لامتناعه عن الحرام تعظيما لنهي الشارع والنوع الثاني تغيير صفة الفعل بان يصير مباحا
في حقه قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة وذلك نحو الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر وحكمه
انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل يكون اثما بامتناعه عن المباح فصار كقاتل نفسه
الرخصة في اللغة عبارة عن التيسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسر الاصابة به لكثرة
اشكالها وقلة الرغائب وانواعها مختلفة لاختلاف اسبابها كما يتحقق في بيان انواعها
ومال جميع انواعها الى نوعين طلبا للضبط ودفعا للانتشار احدهما ان يكون الحرمة
على الفعل باقية مع انه صار مرضيا لتراخي العقوبة وصار الفعل بمنزلة الجناية

٣٥٨

المعفوة فانها حرام مع انها لا يواخذ بها مثل اجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه
مع اطمينان القلب على الايمان فان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى سبحانه وتعالى ولكنه
لا يفوت معنى لان التصديق باق وكذا سب النبي صلى الله عليه وسلم واما قتل المسلم فان حرمته قائمة
لانه معصوم الدم بايمانه لكنه عذر في قتله للضرورة فلا يواخذ بالقصاص لكنه لو لم
يقدم على قتله بل يصبر حتى يقتل فان قتله كان آثما لان قتل المسلم مما لا يستباح بوجه ما الا
لمعان ثابت بقوله تعالى حل لكم ما حرم عليكم فكان مباحا وحكمه انه لو امتنع عن تناوله
حتى قتل او مات يكون آثما بامتناعه عن المباح فصار كقاتل نفسه وهذا لان حرمته ما ثبتت
الا صيانة لعقله او دينه عن فساد الخمر ولنفسه عن الميتة لتعدي خبث الميتة فاذا خاف به
فوات نفسه لم يستقم صيانة للبعض لفوات الكل فسقط المحرم وان كان الحرمة ايضا ساقطة
والله تعالى اعلم بالصواب **فصل** الاحتجاج بلا دليل انواع لما فرغ من بيان دلائل الشرع
الاربعة اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولواحقها وما ثبت من الاسباب والعلل والا
حكام شرع في بيان ما ليس بدليل ليتميز ما هو دليل عما ليس بدليل منها الاستدلال بعدم العلة
على عدم الحكم ومثاله القيء غير ناقض لانه لم يخرج من السبيلين اي من انواع الاستدلال
بعدم العلة على عدم الحكم فان قلت قوله على عدم الحكم اي انه لو استدل بعدم العلة على عدم ثبوت

الحكم ٣٥٩

الحكم لا يكون فاسدا وليس كذلك فالاولى ان يقال على ما وقع في بعض النسخ ومنها التعليل بالعدم
قلت لعل الوجه في ذلك ان التعليل بالعدم لاثبات حكم باطل بلا شبهة ونزاع فلا يحتاج الى ابطاله واما
لنفي الحكم ففيه توهم الصحة للمناسبة بين العدمين فلذا صرح بابطاله على انه حكي عن مشايخ
العراق ان التعليل بالنفي للنفي جائز فمن قولهم نصا على المقصود وجه قولهم ان النافي يدعي
عدم الحكم فالعدم ثبت لعدم دليل الوجود فكان عدم العلة حجة وجه قبول العامة ان عدم
هذه العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلة اخرى الا يرى ان قولهم القيء غير ناقض للوضوء
لعدم خروجه من السبيلين لا يدل على عدم النقض لجواز ان يثبت النقض بغير الخروج الخارج
من السبيلين كالدم والقيح كما يقرب بالحديث وهو قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل
وبيانه ان العلة المؤثرة لنقض الطهارة خروج النجاسة مطلقا سواء كان من السبيلين او من
غيرهما والقيء لا يخلو عن خروج الرطوبات النجسة في البدن وكذا قولهم والاخ لا يعتق على
الاخ لانه ولاد بينهما لا يمنع وجود علة اخرى لها اثر في العتق كالمحرمية وهذا لان هذه
قرابة ضيت ان ادنى الدليلين وهو الاستفراش فلان اتصاف عن اعلاهما اولى قوله مثل
محمد رح لا يجب القصاص على شريك الصبي يعني اذا قتل صبي وبالغ رجلا هل يجب القصاص
على البالغ قال محمد لا لان الصبي رفع عنه القلم فلا يكون مواخذا بالقصاص فلم يكن فعله

٣٦٠

الصبي مضمونا به والقتل حاصل بفعلهما فلما لم يكن بعض هذا الفعل مضمونا الجزاء لم يكن
هذا القتل موجبا للقصاص قال السايل على هذا وجب ان يجب القصاص على شريك الاب
يعني فيما اذا قتل الاب ابنه بشركة رجل لان الاب لم يرفع عنه القلم فصار التمسك اى قوله
السايل تمسكا بعدم العلة وهو انه لم يرفع عنه القلم على عدم الحكم وهو ان لا يجب القصاص
على شريك الاب وهذا بمنزلة ما يقال لم يمت زيد لانه لم يسقط من السطح بل الموت اسباب
وهذا مما يعرف بطلانه بالبداهة لانه ليس كل من يموت يموت بسقوطه من السطح بل للموت
اسباب كثيرة وكذلك قوله لانه لم يرفع عنه القلم اذ سقوط القصاص كما يكون بكونه غير مكلف
يكون لغيره من الاسباب كثيرة كالملك وشبهة الملك ونحوها اذ الاب له شبهة الملك في الابن
بالحديث المعروف قوله الا اذا كانت علة الحكم منحصرة في المعنى هذا استثناء من قوله منهما الا
ستدلال بعدم العلة على عدم الحكم احتجاج بلا دليل الا اذا كانت علة الحكم منحصرة لا يكون
لثبوت ذلك الحكم علة غيرها فيكون ذلك المعنى اى العلة لازما للحكم بحيث لا يوجد الحكم بدونه
فيستدل بانتفائه على عدم الحكم اى ذلك المعنى على انتفاء الحكم مثاله ما روى عن محمد انه قال
ولد المغصوبة ليس بمضمون لانه ليس بمغصوب ولا قصاص على الشاهد في مسئلة شهود القصاص لانه ليس
بقاتل وذلك ان الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجود القصاص اى مثال ما يكون الاستدلال

بعدم العلة المنحصرة ما روى عن محمد رح انه قال فيما اذا غصب جارية وولدت عند الغاصب
ولدا ان ولد المغصوبة امانة وليس بمضمون حتى اذا هلك عند الغاصب ولد المغصوبة بغير
فعله لا يلزم قيمته لانه ليس بمغصوب وهذا لان الغصب اثبات اليد على مال الغير على وجه
يزيل يد المالك ويد المالك ما كان ثابتة على الولد حتى يزيلها الغاصب فلو اعتبرت ثابتة
على الولد لا يزيلها فظاهر عدم المنع او منع الولد بعد طلبه يضمن فكذا اذا تعدى فيه فاذا
لم يتحقق الغصب في الولد لا يكون مضمونا لان علة ضمان الغصب هو الغصب لا غير فيكون
العلة منحصرة فصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان وكذلك في مسئلة
شهود القصاص وهي ما اذا شهدوا بقتل رجل فاقتص منه ثم رجعوا منه انه لا
قصاص على الشاهد لانه ليس بقاتل وهذا لان علة وجوب القصاص وهي القتل
فاذا انتفى القتل انتفى القصاص وهذا لان الغصب لازم بضمان الغصب والقتل
لازم لوجود القصاص يعني لا يلزم ضمان الغصب اصلا الا بالغصب ولا يلزم القصاص
اصلا الا بالقتل فكان الغصب لازما للضمان والقتل لازما للقصاص وانتفاء اللازم
يدل على انتفاء الملزوم قوله وكذلك التمسك باستصحاب الحال تمسك بعدم الدليل
اذ وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيصلح للدفع دون الالزام اى مثل الاستدلال

بعدم العلة الاستدلال باستصحاب الحال في كون كل منهما احتجاجا بلا دليل
والعمل بالاستصحاب ان يجعل وجود الشيء في الزمان الاول دليلا على وجوده في الزمان
الثاني وذلك في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله بعد ما خوذ
من المصاحبة ويبقى ملازمه ذلك الحكم ما لم يوجد المغير وهذا يصلح حجة للالزام
على الخصم عند الشافعي رح لانه لما كان ثابتا والاصل في كل ثابت دوامه وبقائه
فيكون ثابتا ما لم يوجد الدليل المغير وعندنا هذا احتجاج بلا دليل لان وجود الشيء
لا يوجب بقاءه فيكون القول بوجوب بقائه في الزمان الثاني قولا بلا دليل لكنه
حجة للدفع لا للالزام لان الظاهر ان الحكم متى ثبت يبقى وان كان الدليل المثبت
لا يوجب البقاء وبيانه في المفقود فان حيوته ثابتة باستصحاب الحال لانه فقد حيا
فالظاهر انه حي فلكونه ليس بحجة موجبة لا يرث من اقاربه لان الوارث يستحق مال الغير
ويلزم على الغير الحق لنفسه ولكونه يصلح الدفع لا يورث ماله غيره حال فقده
لان حيوته ثابتة يصلح حجة دافعة فيندفع استحقاق الغير وهذا معنى قول محمد رح
المفقود حي في مال نفسه ميت في مال غيره قوله وعلى هذا قلنا مجهول النسب حر ولو ادعى
عليه احد رقا ثم جنى عليه جناية لا يجب ارش الحر لان ايجاب ارش الحر الزام فلا يثبت
رقا

بلا دليل اى على ان استصحاب الحال يصلح للدفع دون الالزام قلنا ان مجهول النسب
حر لان الاصل في بني آدم الحرية ما لم يوجد دليل في ذلك فلو ادعى عليه رقا لا يصير
رقا بمجرد الدعوى لان الحرية ثابتة باستصحاب الحال وهي يصلح للدفع فيدفع
دعوى الغير الرقية عليه ثم لو جنى هذا المدعى جناية لا يجب ارش الحر لان ايجاب
ارش الحر الزام بحجة على الجاني فلا يثبت الا بدليل ملزم والحرية ثابتة باستصحاب
الحال فلا يصلح ملزمة قوله وعلى هذا اشارة المتصل الى القريب اى على ان الحكم
لا يثبت الا بدليله قلنا اذا زاد الدم على العشرة في الحيض وللمراة عادة معروفة
اى ما دون العشرة كالسبعة والثمانية ردت الى ايام عادتها يعني حيضها هي
السبعة او نحوها التي كانت عادتها في الحيض فالزايدة على السبعة او نحوها
استحاضة لان الزايدة على العادة وهي الثلثة التي زادت على السبعة على
الى العشرة اتصل بدم الحيض وهي السبعة وبدم الاستحاضة وهي الحادي عشرة
فصاعدا لان الزايد على العشرة استحاضة بلا نزاع فاحتمل الزايد على العادة
الامرين جميعا اى يكون حيضا لاتصاله بالدمين ولا ترجيح بلا دليل مرجح فلو
حكمنا بنقض العادة بان يجعل الزايد على السبعة مثلا حيضا الى العشرة لزمنا العمل

وهو ترجيح جهة اتصاله بدم الحيض بلا دليل مرجح فلذا تساقطت الجهتان

بالتعارض وبقي الامر على ما كان عادتها المعروفة ولو جعل قوله وعلى هذا

اشارة الى ان استصحاب الحال حجة دافعة لا ملزمة فلا يصح وجهه واما وجه

التفريع على قوله فلا يثبت الا بدليل فلان استصحاب الحال ملزم وهذه

المسئلة من واحد وكذلك قلنا اذا ابتدات مع البلوغ استحاضة فحيضها عشرة

ايام لان ما دون العشرة احتمل الحيض والاستحاضة فلو حكمنا بارتفاع الحيض

لزمنا العمل بلا دليل بخلاف ما بعد العشرة لقيام الدليل على ان الحيض لا يزيد

عليه يزيد على العشرة اى وكذلك ابتداء البلوغ بالاستحاضة فان الحكم

بارتفاع الحيض لا دليل عليه قوله ومن الدليل على ان الاستصحاب حجة لدفع دون

الالزام مسئلة المفقود فانه لا يستحق غيره ميراثه ولو مات من اقاربه حال فقده

لا يرث هو منه فاندفع استحقاق الغير بلا دليل ولم يثبت له الاستحقاق بلا دليل فان

قلت بناء هذه المسئلة دليلا على ان استصحاب الحال حجة دافعة لا ملزمة ولو جعل هذه

المسئلة دليلا عليه كان دورا قلت انما جعل هذه المسئلة دليلا على ان المذهب

لاصحابنا في استصحاب الحال هو ما ذكرنا قوله وان قيل روى عن ابي حنيفة رح

انه قال لا خمس في العنبر لان الاثر اى النص لم يرد به وهو التمسك بعدم الدليل

قلنا انما ذكر ذلك في بيان عذره في انه لم يقل بوجوب الخمس في العنبر وذلك ان القياس

ينفي وجوب الخمس في العنبر ولم يرد اثر يترك القياس به فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يجب

الخمس الا في الغنيمة والعنبر ليس من الغنائم لان الغنيمة ما يوخذ من ايدي العدو قهرا

لان قهر الماء يمنع قهر غيره ولهذا اى لان قوله لم يرد به الاثر ليس التعليل بالعدم وانما هو

بيان عذره روى عن محمد رح انه سال اباه اى ابا حنيفة رح عن الخمس في العنبر فقال قال ما بال

العنبر لا خمس فيه قال لانه كالسمك من حيث ان سبب تولده الماء كالسمك فانه من

زبد البحر فقد قيل ان البحر اذا تلاطمت فيه الامواج صار منها الزبد ولا يزال يضرب

الريح بعضها على بعض حتى يمكث ما صفا من الزبد فينعقد عنبرا ثم يجده فيقذفه

الماء الى الساحل فيقذف ما لا ينتفع من الزبد جفا فقال اى محمد ما بال السمك

لا خمس فيه قال ابو ح لانه اى لان السمك كالماء لانه لم يرد عليه قهر احد ولا خمس في الماء

والله اعلم بالصواب واليه

المرجع والماب تمت الكتاب

بعون الملك الوهاب

١٢٤٣

بسم الله الرحمن الرحيم

قل هو الله احد الله الصمد

لم يلد ولم يولد ولم يكن له

كفوا احد

قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم

يولد ولم يكن له كفوا احد

...يه والاشارة اليه ويباح له اكل صيد البحر ويترك لبس

المخيط والعمامة والقلنسوة والخفين التامين وتغطية

الوجه والدهن والتطيب وحلق الشعر

شناسنامه مرمتی نسخه خطی

عنوان نسخه: فصول الحواشی لاصول الشاشی	شماره نسخه: ۱۷۸۹۴
نوع تخریب: پارگی در عطف و اطراف صفحات - کثیفی صفحات [illegible]	
شرح مراحل مرمتی انجام شده: مرمت عطف کتاب - رفع پارگی‌ها و کمبودها با استفاده از کاغذ تیشو. مرمت و ساخت جلدسازی.	
محل مرمت: کتابخانه مجلس شورای اسلامی	تاریخ: ۹۰/۴/۱۵
توضیحات: استفاده از کاغذ تیشو ۹ و ۶ گرمی استفاده از چسب CMC برای مرمت اوراق استفاده از چسب 498HV برای عطف	
مرمتگر: معصومه کاشانی	